منتخب الحسامي
للشيخ الإمام حسام الدين محمد بن محمد عمر الأخسيكثي
المتوفى ٦٤٤هـ
مع شرحه العجيب المسمى ب
النامي
للعلامة أبي محمد عبد الحق الحقاني
مكتبة البشرى
كراتشي - باكستان

منتخب الحسامي

للشيخ الإمام حسام الدين محمد بن محمد عمر الأخسيكثي

المتوفى ٦٤٤هـ

مع شرحه العجيب المسمى بـ

النامي

للعلامة أبي محمد عبد الحق الحقاني

طبعة جديدة مصححة ملونة

اسم الكتاب : منتخب الحسامي

عدد الصفحات : 360

السعر : 190/- روبية

الطبعة الأولى : ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩ء

الطبعة الثانية : ١٤٣١هـ ٢٠١٠ء

اسم الناشر : مكتبة البشرى

جمعية شودهري محمد علي الخيرية. (مسجلة)

Z-3، اوورسيز بنكلوز، جلستان جوهر، كراتشي، باكستان.

الهاتف : +92-21-34541739-7740738

الفاكس : +92-21-4023113

البريد الإلكتروني : al-bushra@cyber.net.pk

الموقع على الإنترنت : www.ibnabbasaisha.edu.pk

يطلب من : مكتبة البشرى، كراچی۔ 92-321-2196170+

مكتبة الحرمين، اردو بازار، لاہور۔ 92-321-4399313+

المصباح، ١٦ اردو بازار، لاہور۔ 7223210 -042-7124656

بك لينڈ، سٹی پلازہ کالج روڈ، راولپنڈی۔ 5557926-051-5773341

دار الإخلاص، نزد قصہ خوانی بازار، پشاور۔ 091-2567539

مكتبة رشيدية، سرکی روڈ، کوئٹہ۔ 0333-7825484

وأيضاً يوجد عند جميع المكتبات المشهورة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ونشهد أن نبينا محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه بإحسان إلى يوم الدين، وسلم تسليماً كثيراً كثيراً- أما بعد:

فإن كتاب "منتخب الحسامي" من أهم الكتب في أصول الفقه وله أهمية كبرى لدى دارسي الفقه الحنفي في مدارسنا الدينية.

كما لايشك أحد في أن الأذهان والأذهان في عصرنا الحاضر قد اختلفت تماماً عن العصور الماضية، فجيلنا الجديد لا يستطيع الآن الاستفادة من تراثنا الديني والعلمي بقدر ما استفاد منه أسلافنا، بالإضافة إلى حدوث التغير في مجال الطباعة قد صعبت به الاستفادة من الكتب المطبوعة على الطباعة القديمة.

فاحتاج الأمر إلى أن يخرج كتاب " منتخب الحسامي " في ثوبه الجديد وفي طباعة حديثة، فقامت- بعون الله وتوفيقه - مكتبة البشرى بأداء هذه المهمة، ولتكون الفائدة أتم وأشمل، لقد شكلت اللجنة من جماعة العلماء المتخصصين في الفقه والحديث لإخراج هذا الكتاب على ما يُرام.

وقد بذلت هذه اللجنة قصارى جهدها للمراجعة والتصحيح والتدقيق لهذا الكتاب ولإخراجه بشكل ملائم يسرُّ الناظرين ويسهل للدارسين.

نسأل الله أن يتقبل مساعينا ويستر مساوينا، وأن يجعل هذا الجهد المقصر في ميزان حسناتنا إنه هو العلي القدير.

إدارة "مكتبة البشرى" للطباعة والنشر

كراتشي- باكستان

٢٦ ربيع الثاني ١٤٣٠ هـ

منهج عملنا في هذا الكتاب:

- نقل أكثر التعليقات الصغيرة من بين السطور إلى الحواشي مستقلة.
- تصحيح الأغلاط الإملائية في المتن والحواشي كليهما، التي توجد في الطبعات الهندية والباكستانية.
- إضافة عناوين المباحث في المتن ورؤوس الصفحات.
- كتابة نصوص الكتاب بالشكل "الأسود" التي تم شرحها في الحواشي،
- اللون الأحمر للكلمات التي اخترناها للشرح في الحواشي.
- كتابة النص وفق قواعد الإملاء الحديثة مع وضع علامات الترقيم المتعارف عليها.
- تشكيل ما يلتبس أو يشكل من الكلمات الصعبة.

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة الدين وعلومه وأهله، وخاصة لإكمال مشاريعنا الأخرى كما نسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم، مقبولا عنده، وأن ينفع به الطلاب وأهل العلم وأن يجعله في ميزان حسناتنا، وأن يحفظ علينا وعلى أهلينا وذرياتنا وإخواننا إسلامنا وإيماننا به حتى نلقاه وهو راض عنا، وأن يرحمنا ويرحم والدينا وذرياتنا ومشايخنا والمسلمين والمسلمات، إنه أرحم الراحمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

[المقدمة]

الحمد لله الذي بنى على أصول الشريعة قصر الأحكام، وأحكم بنيانه بالكتاب والسنة غاية الإحكام، ثم زينه بمصابيح الإجماع والقياس، فصار شامخ البناء محكم الأساس، والصلاة والسلام على من شرح صدره ورفع قدره، فجرت بحار العلوم من لسانه وسالت أنهار الحكم من بيانه، حتى صادفتها تتلاطم أمواجًا، ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ (النصر: ٢) وعلى من عزم على دلالة الحق بمقتضى إشاراته، واعتصم فيها بما صدر منه من عباراته من الآل والأصحاب الذين نالوا في شريف ساحته كرامة الاستحسان والاستصحاب.

أما بعد: فيقول الفقير أبو محمد عبد الحق بن محمد أمين: إن أجل العلوم مقدارًا وأعظمها شرفًا ومنارًا علم الأصول الجامع بين المنقول والمعقول؛ إذ به يعرف الأحكام ويميز بين الحلال والحرام، وأن المختصر للإمام الهمام معدل ميزان المعقول والمنقول منقح أغصان الفروع والأصول مولانا حسام الملة والدين محمد بن محمد بن عمر الأخسيكثي – بوأه الله في دار الإسلام، وأحيى ذكر نحوه في الأنام – عمدة ما صنف في هذا الفن من الكتب المشهورة وزبدة ما دون في هذا الباب من الزبر المنثورة، ولهذا طار كالأمطار في الأقطار وصار كالأمثال في الأمصار، ولكن لما كان مفتقرًا إلى التوضيح والتنقيح، ولإيجاز عباراته محتاجًا إلى التشريح والتصريح التمس مني بعض الإخوان أن أشرحه شرحًا يحل معاقد مشكلاته، ويفتح مغلقات معضلاته، وكان يعوقني عن ذلك ما أرى في هذا الزمان من أن العلوم قد اندرست مدارسه، وعطلت معاهده ومشاهده، وانكسفت شموس الكمال على الأموال، واختفى العلماء في زوايا الخمول، صدق النبي ﷺ حيث قال: "إن العلم يُرفع من بين الرجال"، وإلى الله المشتكي من نوائب الزمان وإساءته، وابن أحسن ندم عليه من ساعته، مع أن قلة بضاعتي وكثرة ضياعتي تمنعني عن الإقدام، وتثطني عن الانتصاب في هذا المقام، لكن حداني قائد التوفيق إلى هذا الطريق، فجاء بحمد الله بحرًا ذاخرًا، وسحابًا ماطرًا، يروق النواظر ويرهف البصائر.

فلما وفقني الله بإتمامه، وفض بالختام ختامه، حملته عراضة بل بضاعة مزجاة مقصرة من أنام في ظل الأمان، وأفاض عليهم سجال الفضل والإحسان، توجهت تلقاء مدينه مطايا الأماني والآمال، فصارت بلدته

العليّة مناخ الأفاضل ومحط الرحال هو الذي قام بتأسيس أساس العلوم بعد ضعفه وفتوره، وتفرد برفع قصور الدين بعد قصوره، العالم الفاضل العابد الكامل زين المسلمين والإسلام، المشرف بنصرة العلم وخدمة بيت الله الحرام، الخليفة في الخليقة، صاحب الدر واهب الدر، آصف جاه نظام الملك مير محبوب علي خان بهادر سلطان الدكن – صانه الله عن الفتن، لا زالت آيات نصرته مكتوبة على صفحات الأيام، وما انفكت خيام دولته مضروبة على الدوام، واستبداده بهذه الخصائل الحميدة، ألجأني إلى جنابه، واضطرني إلى تزيين وجه هذا الكتاب بحلي شرف ألقابه، وإلا فإني براء من أمراء هذا الزمان وزخرفاتهم، والتحاظم بالمدين ومحنياتهم فضلا أن أدرج في الكتب الدينية شيئاً من أسمائهم ومناقبهم.

وأنا أسأل الله أن ينفع به المحصلين الذين هم للحق طالبون، وعن صراط الغي لناكبون. والذين يعرفون الرجال بالأقوال، ولا ينظرون إلى شهرة الرجال. والرجوُ من إخواني أن يغضوا البصر عن زلاتي، ويقيلوا عثراتي، ويذكرون بصالح الدعاء على ما لقيت في تأليفه على سبيل الارتجال مع تشتت البال من الكد والعناء، ومن الله التوفيق والهداية، وعليه التوكل في البداية والنهاية، ولا ندعو إلا إياه، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

قال المصنف رحمه الله: ....

[كتاب الله]

أما الكتاب فالقرآن المنزّل على ....

= وقال تعالى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ﴾ (النمل: ٥٥)، وإن كان المراد به اللواطة بامرأته فحرمته أيضاً ثابت بالأحاديث الصحيحة، منها ما روى الترمذي عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: "لا ينظر الله عز وجل إلى رجل أتى رجلا أو امرأة في دبرها". [مصنف ابن أبي شيبة] ونظير القياس المستنبط من السنة: قياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين منه، بعلة القدر و الجنس، على حرمة الأشياء الستة المستفادة من قوله ﷺ: "الحنطة بالحنطة"، رواه مسلم وغيره من أئمة الحديث. [مسلم، رقم: ٤٠٦٦] ونظير القياس المستنبط من الإجماع: قياس حرمة وطي أم المزنية بعلة الجزئية والبعضية على حرمة أم أمته التي وطيها المستفادة من الإجماع؛ إذ الحرمة في المقيس عليه ثابتة بالإجماع لا نص فيه، بل النص إنما ورد في أمهات النساء من غير اشتراط الوطي. وفي قوله: "الأصل الرابع القياس" رد على منكري القياس. ووجه الضبط في الأربعة هو أن الدليل الشرعي إما وحي أو غيره، والأول إن كان متلواً يتعلق بنظمه الإعجاز وتجوز به الصلاة فكتاب، وإلا فسنة.

والثاني إن كان قول كل الأمة من عصر فإجماع وإلا فقياس. وأما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة، وتعامل الناس ملحق بالإجماع. وقول الصحابي إن كان فيما يعقل فملحق بالقياس وإلا فبالسنة، ثم إنك قد عرفت سابقاً أن موضوع هذا العلم هو الأدلة الأربعة والأحكام جميعاً، فالمصنف رحمه الله ذكر أحوال الأدلة في صدر الكتاب، وأحوال الأحكام في آخره بعد ما فرغ عن أحوال الأدلة، فلذا بيّن الأدلة أولاً، ثم أراد أن يبين أحوال كل واحد منها مفصلاً فشرع أولا في الكتاب فقال:

أما "الكتاب"*: اعلم أن الكتاب في اللغة اسم للمكتوب، وغلب استعماله في عرف الشرع على كتاب الله المنزل على نبينا ﷺ وقد يطلق على غيره أيضاً، كما في العرف العام يراد به كتاب سيبويه. والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة، غلب استعماله في العرف العام، وفي عرف الشرع على المجموع المعين المنزل على نبينا ﷺ، فلذا جعله تفسيراً للكتاب، فعلى هذا هذا التعريف تعريف لفظي للكتاب؛ لأنه عرّف الكتاب بلفظ أشهر وهو القرآن، وأما باقي الكلام الذي يأتي فهو تعريف حقيقي للقرآن، لا أن مجموع قوله: "فالقرآن المنزل الخ" تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود، وهو "الكتاب" في الحد، وأيضاً لا يفيد ما بعد القرآن؛ لأنه علم ووقع الاحتراز به عما سواه، فأية فائدة في إيراد باقي الكلام، وقيل: القرآن هنا مصدر بمعنى المقروء شامل لكلام الله تعالى ولغيره، احتراز عما عداه من غيره. المنزل: احتراز عن الكتب الغير السماوية.

---

* الكتاب: وذلك لأن القرآن في الحد مذكور وهو والكتاب مرادف، فكأنه ذكر الكتاب في الحد وهو محدود.

[أقسام النظم والمعنى]

وأقسام النظم والمعنى فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع أربعة، الأول في وجوه النظم صيغةً ولغةً،

= بحضرة على الجمهور التام»، لا في سائر الأحكام، فكيف يستدل به أن مذهبه هو ذلك. وقد صح رجوع أبي حنيفة إلى أقوال العامة في حق جواز الصلاة أيضاً كما رواه نوح بن أبي مريم، ذكره فخر الإسلام في شرح كتاب الصلاة، وهو اختيار القاضي أبي زيد وعامة المحققين، وعليه الفتوى، كذا في غاية التحقيق. وفي "الدر المختار": الأصح رجوعه إلى قولهما، وعليه الفتوى. فإن قلت: ما معنى قول المصنف: "إنه لم يجعل النظم ركناً لازماً"؛ لأن ركن الشيء جزءه وهو لاينفك عن الشيء، فكيف يكون الركن غير لازم؟ قلت: معناه أنه قد يسقط وجوبه شرعاً مع بقاء وجوب الركن الآخر، كالإقرار بالنسبة إلى الإيمان؛ فإنه يسقط وقت الإكراه مع أنه ركن في الإيمان. فكذا النظم سقط افتراضه في الصلاة خاصة لأجل دليل لاح له.

وأقسام النظم والمعنى [إلخ]: واحترز به عما يرجع إلى غيره من القصص والأمثال، فإن أقسام النظم والمعنى فيه كثيرة لا يمكن الضبط؛ إذ القرآن بحر عميق لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه. والمراد من قوله: "الأقسام" التقسيمات؛ إذ ليس القرآن على أقسام أربعة بأن يكون بعضه يشتمل على العام والخاص والمشترك والمؤول، وبعضه يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم، بل جميعه ينقسم إلى الخاص وأخواته باعتبار، ثم جميعه ينقسم إلى الظاهر وأخواته باعتبار آخر، فهنا تقسيمات متعددة، وتحت كل تقسيم أقسام، والتقسيمات متباينة، والأقسام متداخلة. وإنما قال: "أقسام النظم والمعنى"، ولم يقل: "أقسام النظم أو المعنى فقط" تنبيهاً على أن منشأ التقسيم هو النظم الدال على المعنى، وهذا هو المراد بقوله: "أقسام النظم والمعنى". وإنما قال: أقسام النظم والمعنى، ولم يقل: أقسام النظم الدال على المعنى، دفعاً للتوهم الناشئ من قول أبي حنيفة بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة أن القرآن عنده اسم للمعنى فقط، وكما بيّن فخرُ الإسلام الأقسام بعبارة متنوّعة فَهِمَ البعضُ أن التقسيمات الثلاثة الأول للنظم، والرابع للمعنى، وظنّ البعض من بعض العبارات أن الدلالة والاقتضاء للمعنى والباقي للنظم، والأمر الصحيح ما قلنا

أربعة: وذلك لأن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعماله فيه ودلالته عليه، فإن كان تقسيم اللفظ معناه باعتبار وضعه له فهو الأول، وإن كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث، وإن كان باعتبار دلالته عليه فإن كان باعتبار ظهور الدلالة وخفائها فهو الثاني وإلا فهو الرابع.

التقسيم الأول في وجوه النظم: والمراد بالوجوه أقسام،=

[الخاص]

وهي أربعة: الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد، ....

القسم الأول

- والصيغة* هي الهيئة الحاصلة للفظ باعتبار التصرف، وقيل: باعتبار ترتيب الحروف والحركات والسكنات، واللغة: هو اللفظ الموضوع وهو يشتمل المادة والهيئة جميعًا، لكن المراد بها في هذا المقام المادة للمقابلة والمراد من الصيغة واللغة من حيث المجموع في هذا المقام الوضع، فصار معنى كلامه: التقسيم الأول في أقسام الكلام باعتبار الوضع، أي من حيث إنه موضوع لمعنى واحد أو أكثر، مع قطع النظر عن استعماله ودلالته. والحاصل هنا تقسيم اللفظ باعتبار نفس معناه الوضعي بأن معناه واحد أو كثير كما ستعلم، وقدم الصيغة على اللغة؛ لأن العموم والخصوص تعلقاً زائداً بها. ألا ترى أن الفرق بين الرجل والرجال إنما حصل من الصيغة لا بالمادة؛ لأن مادتهما واحدة. وهي: أي وجوه النظم صيغةً ولغةً والحاصل أقسام النظم باعتبار نفس معناه الوضعي.

أربعة: الخاص والعام والمشترك والمؤول، وذلك لأن اللفظ إن دل بالوضع على معنى واحد، فإما على الانفراد عن الأفراد فهو الخاص، أو على الاشتراك بين الأفراد فهو العام، وإن دل على معان فإن ترجح البعض على الباقي فهو المؤول وإلا فهو المشترك.

وهو كل لفظ إلخ: فقوله: "كل لفظ" جنس شامل لجميع الألفاظ، سواء كانت موضوعةً للمعنى أو مهملة، وقوله: "وضع لمعنى" خرج به المهملات، والظاهر أن المراد بالمعنى جنسه، فيتناول لما هو موضوع لمعنى واحد أو أكثر، فيشمل المشترك والعام. وقوله: "معلوم" إن كان معناه معلوم المراد فخرج به المشترك؛ لأنه ليس بمعلوم المراد، وكذا يخرج به المؤول أيضاً؛ لأنه من أقسام المشترك حقيقةً وإن لحقه تأويل المجتهد، ولم يذكر هذا القيد فخر الإسلام بل أورد مكانه لفظ "الواحد"، فقال: كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد؛ ليخرج به المشترك؛ لأنه ليس بموضوع لمعنى واحد بل لمعان كثيرة أو لأكثر، وإن كان معناه معلوم البيان فلا يخرج المشترك به؛ لأنه معلوم البيان حيث يفهم معناه ويظهر من اللفظ، فيخرج هو والعام بقوله: "على الانفراد".

وقيل**: يخرج المشترك بقوله: "وضع لمعنى" بأن يحمل على المعنى الواحد كما يستفاد من المشكور، ولذا لم يقيده المصنف بقيد الوحدة، ويكون قوله: "معلوم" احترازاً عن المجمل؛ لأنه ليس بمعلوم عند السامع وإن كان معلوما عند الواضع. وقوله: "على الانفراد" يخرج به العام خاصة فافهم، وقد تم التعريف هنا، ولكن لما كان الخاص على ثلاثة أقسام خصوص الجنس كإنسان وحيوان، وخصوص النوع*** كرجل وامرأة، ■

---

* الصيغة: وهي اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة، كذا قيل.

** قيل: القائل صاحب غاية التحقيق.

*** خصوص النوع: هو عندهم كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض.

وحكمه العمل به على احتمال الغلط.

والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم، وهي أربعة.

[الظاهر]

الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة.
المصطلح

= والحاصل أن المؤول قسم من المشترك حصل ترجح أحد معانيه بتأويل المجتهد، وكان قبل أن يترجح أحد معانيه على الآخر مشتركا. والتأويل اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ، وإنما عدّ المؤول من أقسام النظم صيغةً ولغةً وإنه حصل بفعل التأويل؛ لأن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة؛ لأن إضافة الحكم إلى الدليل الأقوى أولى، ولذا أضافوا الحكم في المنصوص عليه إلى النص لا إلى العلة؛ لأنه أقوى منها، كالمجمل إذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا، والحال أن خبر الواحد لا يفيد اليقين، فالحكم بعد البيان أُضيف إلى المفسر لكونه أقوى إلى خبر الواحد.

وحكمه إلخ: أي حكم المؤول وجوب العمل به، فيجب العمل بما تقرّر من تأويل المجتهد، مع احتمال أنه غلط، والصواب في الجانب الآخر، وذلك لأن التأويل إن ثبت بالرأي فالرأي يحتمل الصواب والخطأ، فيكون الثابت به محتملا، وإن كان بخبر الواحد فهو أيضا ظني، وبالجملة إنه يوجب العمل دون العلم فلا يكفر جاحده، ثم شرع في التقسيم الثاني فقال: والقسم الثاني إلخ: أي التقسيم الثاني في طرق إظهار المعنى للسامع بذلك النظم المذكور في التقسيم الأول من الخاص والعام، يعني كيف يظهر المعنى من النظم سوقاً أو غير سوق، محتملا للتأويل أو لا. والحاصل أن هذا تقسيم باعتبار دلالة النظم على المعنى باعتبار مراتب الظهور.

وهي: أي الأقسام الحاصلة من هذا التقسيم الذي وجوه البيان. **أربعة**: لأنه ظهر معناه، فلا يخلو من أن يحتمل التأويل أم لا، على الأول إن كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر وإلا فهو النص، وعلى الثاني إن قبل النسخ فهو المفسر وإلا فهو المحكم، وتلك الأقسام متباينة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية، لكنها متداخلة بحسب الوجود خلافاً للمتأخرين، فإن عندهم أقسام متباينة؛ لأنهم يشترطون في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى، وفي النص احتمال التخصيص والتأويل أي أحدهما، وفي المفسر احتمال النسخ، وسيجيء الإشارة إليه.

ف: اعلم أن هذا التقسيم والرابع يتعلق بالكلام كما أن الأول والثالث يتعلق بالمفرد.

ظهر المراد: للسامع، والمراد بالظهور معناه اللغوي، فلا دور. **بنفس الصيغة**: أي بمجرد سماعها إذا كان من أهل اللسان بلا روية تفتقر إليه، واحترز به عن الخفي والمشكل ونحوهما؛ إذ ظهور المعنى فيها يتوقف على أمر آخر بعد السماع، ثم اعلم أن كثيرا من المحققين كشارح البديع قالوا: لا بد في تعريف الظاهر من قيد آخر، وهو أن لا يكون مسوقا له؛ لأنه هو الفارق بينه وبين النص، وهذا هو الحق؛ لأن زيادة الوضوح في النص إنما هي لأجل =

[النص والمفسر]

والنص: وهو ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم، نحو قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ الآية، فإنه ظاهر في الإطلاق، نص في بيان العدد؛ لأنه سيق الكلام لأجله.

والمفسَّر: وهو ما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص والتأويل، نحو قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾.

= أنه مسوق للمراد، فإن إطلاق اللفظ على معنى شيء، وسوقه له شيء آخر غير لازم للأول، واستدل صاحب الكشف من كلام القدماء كالقاضي أبي زيد وصدر الإسلام أبي اليسر وسيد الإمام أبي القاسم على أن عدم السوق في الظاهر ليس بشرط، بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقاً أو لم يكن، وقال: ليس زيادة النص على الظاهر هنا من أن المراد بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة لفظية ينضم إليه.

وضوحاً: على وضوح الظاهر. بمعنى: متعلق بقوله: "ازداد". في المتكلم: بأن ساق المتكلم كلامه لأجله، يعني النص ما فيه زيادة وضوح المراد على الظاهر بسبب أن المتكلم ساق ذلك الكلام لذلك المعنى، ويقال أيضاً: النص لكل سمعي كتاباً كان أو سنة أو إجماعاً وقد يخص بالأولين.

من النساء: بيان لـ"ما"، وإنما عبّر بـ"ما" التي لغير العقلاء؛ لأن الإناث من العقلاء يجرين مجرى غير العقلاء.

في الإطلاق: أي في إباحة نكاح ما يستطيبه المرء من النساء؛ لأن أدنى مرتبة الأمر الإباحة، وإنما اختار لفظ "الإطلاق" إشارة إلى أن الأصل في النكاح الحظر، والجواز له بمنزلة رفع القيد الذي هو الحرمة. لأجله: أي لأجل بيان العدد، قال تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ (النساء:٣)، فدلّ هذا على أن السوق لبيان العدد، والغرض من الكلام هذا، ويفهم الإباحة في ضمنه.

والمفسر: مشتق من الفسر الذي هو الكشف، والتفسير مبالغة الفسر، فيراد به كشف لا شبهة فيه، وهو القطع بالمراد، فلذا حرم التفسير بالرأي؛ لأنه لا يفيد القطع، ولا يحرم التأويل به؛ لأنه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير ظاهره بلا جزم. والتأويل: إن كان خاصاً، وفيه إيماء بأن النص يحتمل التخصيص والتأويل كالظاهر، يعني المفسر ما حصل فيه الوضوح بحيث لا يبقى غير المراد أصلاً، وينقطع منه احتمال التخصيص والتأويل.

﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾: فإن قوله تعالى ظاهر في سجود سائر الملائكة، لكنه يحتمل التخصيص بأن يراد البعض، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ﴾ (آل عمران: ٤٢)، والمراد جبرائيل، فلما قال: "كلهم" صار نصاً وزاد الوضوح على الأول، وانقطع ذلك الاحتمال، ولكنه يحتمل التأويل والحمل على التفرق، =

وحكمه الإيجاب قطعا بلا احتمال تخصيص وتأويل إلا أنه يحتمل النسخ.
كما عرفت — بكون ظهر

[المحكم]

فإذا ازداد قوةً وأحكم المرادُ به عن التبديل سمّي محكماً، وإنما يظهر التفاوت في موجب هذه الأسامي عند التعارض.
أي امتنع عن النسخ

= فلما قال: "أجمعون" انقطع ذلك الاحتمال أيضاً فصار مفسّراً. واعترض بأنه ليس مفسراً؛ لأنه قد استثني منه إبليس، فاحتمل التخصيص؟ أجيب بأن الاستثناء ليس بتخصيص، وقد يقال: إن المفسر قد يكون من جميع الوجوه وقد يكون من وجه، فاندفع كل ما يرد على هذا من أنه يحتمل أنهم سجدوا متفرقين، وإنه يحتمل المجاز وغيره، وقد يقدح بأن قوله تعالى هذا خبر لايحتمل النسخ وإلا يلزم الكذب عليه تعالى، فينبغي أن يكون محكماً. أجيب: بأن أصل الكلام يحتمل النسخ، وإنما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبراً. فالأولى في المثال قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ (التوبة:٣٦)؛ لأنه من الأحكام، وهذا من القصص والأخبار.

قـ: وقد يقال: المفسر أيضاً لكل مبين بقطعي، فيشمل المجمل المبين، فبهذا الاصطلاح المبين بظني سواء كان خبراً واحداً أو قياساً أو غيره من المظنونات مؤول بإزائه. **وحكمه** إلخ: أي حكم المفسر إثبات الحكم قطعاً. **يحتمل النسخ**: بأن يكون منسوخاً، وهذا في عهده ﷺ وإلا فبعده فالكل محكم لغيره؛ لأن الناسخ لا يكون إلا وحياً، وقد انقطع احتماله بانقطاع عمر خاتم المرسلين ﷺ. قوله: ولم يقل: "وضوحاً" كما قال صاحب التوضيح؛ لأن المفسّر إذا بلغ من الوضوح بحيث لايحتمل الغير أصلاً فلا معنى لزيادة الوضوح عليه. نعم يزداد قوةً بواسطة تأكيد أو تأبيد حتى ينقطع عنه احتمال النسخ. **به**: أي بسبب ازدياد القوة. **محكماً**: أي من أحكمتُ الشيء: أتقنته أو أحكمتُ فلاناً: منعته، والمحكم يمنع التخصيص والتأويل ويمنع النسخ والتبديل. وهذا هو القسم الرابع من التقسيم الثاني، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال:٧٥)، وقوله عليه السلام: "الجهاد ماضٍ منذ بعثني الله تعالى إلى أن يقاتل آخر هذه الأمة الدجال". رواه أبو داود [رقم:٢٥٣٢]، وفي معناه لمسلم.

قـ: اعلم أن انقطاع احتمال النسخ والتأويل على وجهين: أحدهما ما يكون لمعنى في ذات الكلام كآيات التوحيد والصفات، أو لورود لفظ يدل نصاً على توقيت أو تأبيد، وهذا المحكم لعينه، والثاني ما يكون بوفات النبي ﷺ ويسمّى محكماً لغيره. ولما كان يرد أن الأقسام الأربعة يوجب ثبوت ما انتظمته يقيناً كما سيأتي، فما الفرق بين موجبات هذه الأسامي؟ دفعه بقوله: وإنما إلخ. **يظهر التفاوت** إلخ: بين الأقسام، فإذا وقع التعارض بين الظاهر والنص يؤخذ بالنص، وإذا تعارض النص والمفسّر يعمل بالمفسّر، وإذا تحقّق التعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم، وذلك التعارض إنما هو التعارض الصوري؛ لأن من شروط التعارض الحقيقي أن =

أما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقيناً.

= يكون المتعارضان متساويين، ولا مساواة بين هذه الأقسام. مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ (النساء:٢٤): أي ما وراء المذكور من المحرمات، سواء كان زائداً على الأربع أو لا، فإنه ظاهر في حل الزائد على الأربع؛ لأنها داخلة في "ما وراء ذلكم" أي المحرمات المذكور سابقاً، وهو مسوق لبيان حل ما وراء المحرمات المذكورة لا لحل العدد، مع قوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ (النساء:٣)، فإنه سيق لبيان العدد وحرمة ما فوقه، وقد تعارضا فيرجح النص.

ومثال تعارض النص مع المفسر ما روى الترمذي عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قال في المستحاضة: "تدع الصلاة أيام أقرائها التي كانت تحيض فيها، ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلاة وتصوم وتصلي". [الترمذي، رقم:١٢٦] فقوله ﷺ: "عند كل صلاة" نص يقتضي الوضوء الجديد عند كل صلاة في ذلك الوقت، حتى من صلت فرضاً في وقت الظهر، ثم أرادت أن تصلي قضاء الفجر فعليها الوضوء الجديد كما هو مذهب الشافعي، ولكن يحتمل أن يكون "عند" بمعنى الوقت، فيكفي الوضوء الواحد كما هو مذهب أبي حنيفة ﵀، مع قوله ﷺ: "المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة" كما رواه أبو حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة - ﵂ - عن النبي ﷺ كما في شرح "مختصر الطحاوي"، فإن هذا مفسر لا يحتمل التأويل لوجدان لفظ الوقت صريحاً، فترجح هذا، فتأمل. ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (الطلاق:٢) مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ (النور:٤)، فإن الأول مفسر يقتضي قبول شهادة المحدودين في القذف بعد التوبة؛ لأنهما حينئذ صارا عدلين، والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأبيد صريحاً، فترجح هذا.

أما الكل: أي الظاهر والنص والمفسر والمحكم. يقيناً: أي يثبت ما اشتمله على سبيل اليقين، هذا في القسمين الأخرين اتفاقي، وأما الظاهر والنص ففيهما اختلاف، فذهب العراقيون من مشائخنا كأبي الحسن الكرخي وأبي بكر الجصاص والقاضي أبي زيد وعامة المتأخرين إلى أنهما كالمفسر والمحكم في إثبات الحكم يقيناً، وذهب البعض كشيخ أبي المنصور ومن تبعه إلى أن حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد، لا ثبوت الحكم قطعاً ويقيناً، والحق هو الأول؛ لأن الاحتمال الذي نشأ عن الدليل لا يضر اليقين، وبه رضي المصنف.

والحاصل أن هذه الأقسام في إثبات الحكم قطعاً ويقيناً مساوية، وإنما يظهر الفرق بينهما عند التعارض حتى يرجح أحدهما على الآخر، ولما كانت الأشياء تتبين بأضدادها ولم يكن أحد من الظاهر والنص والمفسر والمحكم ضد الآخر على رأي القدماء، بل يتحقق أحدهما في الآخر بخلاف أقسام التقسيم الأول، فإن الخاص ضد العام، والمؤول بعد التأويل ضد المشترك، وكذا أقسام التقسيم الثالث والرابع احتاج إلى بيان أضداد هذه الأقسام فقط.

[المتقابلات]

ولهذه الأسامي أضداد تقابلها.

[الخفي]

فضد الظاهر الخفي، وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة، لا ينال إلا بطلب كآية السرقة، فإنها خفية في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به.

أضداد تقابلها: والمراد بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة، وذلك لأن التقابل على أربعة أقسام: الأول تقابل المتناقضين كالإنسان واللا إنسان، والثاني تقابل الضدين وهو أمران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد كالسواد والبياض، والثالث تقابل المتضايفين كتقابل الأب والابن، والرابع تقابل الملكة والعدم كتقابل الحركة والسكون على رأي من جعل السكون عدم الحركة، ففي اصطلاح الفقهاء قد يطلق اسم الضد على كل واحد من المتقابلات الأربعة، فلذا فسّرنا الضد بما قلنا.

الخفي إلخ: يعني الخفي اسم لكلام لا يفهم منه المراد بعارض عرض للمحل لا لنفس الصيغة، بأن يكون صيغة الكلام ظاهر المراد بالنظر إلى موضوعها اللغوي لكن صار خفياً بعارض بأن يختص باسم آخر لاشتمالها على زيادة على مفهومها أو نقصان كما ستعرف في الطرار والنباش. وقوله: "بعارض غير الصيغة" خرج به الأقسام الأخر. فقوله: "لا ينال إلا بطلب" ليس قيدا احترازيا. فإن قلتَ: كان ينبغي أن يكون الخفي ما خفي مراده بنفس الصيغة أي اللفظ؛ لأنه مقابل الظاهر، وهو ما ظهر مراده بنفس الصيغة؟ قلتُ: لو كان كذا لكان فيه خفاء زائد، وكان مشكلا ومجملا، ولم يكن في أول مراتب الخفاء كما أن الظاهر في أول مراتب الظهور لم يكن مقابلا للظاهر، فلا بد أن يكون فيه خفاء قليل، وهو إنما يكون بعارض من غير الصيغة.

كآية السرقة: وهي قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة:٣٨)، فإنها وإن كانت ظاهرةً في مفهومها الشرعي واللغوي، وهو إيجاب القطع على كل من يطلق عليه اسم السارق ولكنها خفية في حق بعض الأفراد وهو الطرار إلخ. الطرار الطر: القطع، والطرار من يأخذ مع حضور المالك بغفلة.

والنباش: هو من يسرق كفن الميت بكشف القبر. النبش إبراز المستور وكشف الشيء، ومنه النباش. [قاموس] وإنما خفيت هذه الآية في حق الطرار والنباش. باسم آخر إلخ، حيث يقال لأحدهما: الطرار، والثاني: النباش، ولا يعرفان باسم السارق، وذلك لزيادة معنى السرقة في الطرار الذي يأخذ من قاصد للحفظ حاضر يقظان بعارض غفلة، فيكون فعله أتم من السارق الذي يأخذ من قاصد للحفظ لكن انقطع حفظه بعارض نوم أو غيبة، ونقصان معنى السرقة في النباش؛ لأنه يأخذ من الميت الذي ليس بحافظ لكفنه، ولا هو أهل لذلك، فيكون فعله أنقص من السارق، فلما وقع الخفاء في حق الطرار والنباش نتفكر، كما هو حكم الخفي، فوجدنا في الطرار الزيادة على السرقة، فأوجبنا عليه الحد بالدلالة، ...

وحكمه النظر فيه؛ ليعلم أن اختفاءه لمزية أو نقصان، فيظهر المراد منه.

[المشكل]

وضد النص المشكل، وهو ما لا ينال المراد منه إلا بالتأمل بعد الطلب؛ لدخوله في أشكاله، وحكمه التأمل بعد الطلب.........................

= كما ثبت حرمة الضرب والشتم بدلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ (الإسراء: ٢٣) لاشتمالهما على زيادة الأذى، وفي النباش النقصان فوجد الشبهة، فلم يوجب الحد وهو القطع؛ لأن الحدود تندرئ بالشبهات.

وحكمه إلخ: أي حكم لخفي النظر فيه أي طلب معاني اللفظ ومحتملاته؛ ليعلم أن خفاءه في بعض الأفراد إما لزيادة المعنى فيه على الظاهر أو لنقصانه، فيظهر المراد حينئذ فيحكم في الأول دون الثاني. المشكل: مأخوذ من أشكل على كذا إذا دخل في أشكاله وأمثاله، بحيث لا يعرف إلا بدليل يتميز به.

أشكاله: إشارة إلى سبب الخفاء وزيادة خفائه على الأول؛ لأن من دخل في الأشكال يكون أكثر الخفاء بما لم يدخل، ونبهنا إلى مأخذ الاشتقاق كما بينا. والحاصل أن المشكل كلام ازداد خفاؤه على الخفي لحصول الخفاء فيه لنفس الصيغة، ومن مفهومه الوضعي لدخوله في أمثاله؛ لكونه محتملا لمعان، كل واحد يمكن إرادته، ولهذا يحتاج فيه إلى التأمل بعد الطلب، فهو كرجل اختلط بالناس بتغير اللباس والهيئة. والخفي كرجل اختفى بنوع حيلة من غير تغير اللباس والهيئة، فإذا كان في المشكل زيادة خفاء على الخفي صار مقابلا للنص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر. التأمل بعد الطلب أي حكم المشكل أن يعتقد أولاً أن ما هو مراد الله تعالى به فهو حق، ثم يطلب معاني الألفاظ ومحتملاتها ثم يتأمل، أي ينظر في القرائن التي بها يتميز المراد عن غيره إلى أن يحصل المراد. مثاله قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٣)، فإن معنى "أنى شئتم" أشكل على السامع؛ لاستعماله بمعنى أين، كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ (آل عمران: ٣٧)، أو بمعنى "كيف" كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ﴾ (آل عمران: ٤٧)، فاحتمل أن يكون المراد كلا منهما، والأول يقتضي أن يجوز الوطء من أي مكان شاء الرجل من القبل والدبر، فتحل اللواطة.

والثاني يقتضي عموم الأحوال بأن يجوز الوطء قاعدا أو قائما أو مضطجعا، فإذا نظرنا في القرائن علمنا أن المراد منه الثاني؛ لأن الدبر ليس محل الحرث بل محل الفرث، ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٢٢)؛ إذ لو كان المراد عموم المواضع فأي فائدة في تقييده بقوله: ﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٢٢)؟ فتأمل ولا تكن مع الغاوين.

[المجمل]

وضد المفسّر المجمل وهو ما ازدحمت فيه المعاني، فاشتبه المراد به اشتباهاً لا يدرك إلا ببيان من جهة المجمل كآية الربا.

المجمل: مأخوذ من أجمل الأمر أبهمه، وإنما صار مقابلاً للمفسر؛ لأن المفسر كما بلغ في الظهور غاية لم يحتمل بعدها إلا النسخ، كذا المجمل بلغ في الخفاء غاية لا يدرك المراد بالعقل بل من جانب المتكلم المجمِل بالكسر، فهو كرجل غريب اختفى في جملة من الناس لا يوقف عليه بغير الاستفسار من الناس.

ازدحمت: أي تدافعت حتى يدفع كل واحد من المعاني غيره. المعاني: المراد بالمعنى هنا مفهوم اللفظ، لا ما يقابل الجوهر، والجمع باعتبار ما فوق الواحد؛ ليدخل في الحد المشترك بين المعنيين بهذا انسدّ باب الترجيح، فاندفع ما أورد الشارح المحقق، فهذا جنس يشمل المشترك والخفي والمشكل.

فاشتبه: أي بسبب الازدحام اشتباهاً زيادة إيضاح لبيان سبب الاشتباه. جهة المجمل: بالكسر، فصل خرج به الخفي والمشترك والمشكل؛ لأن المراد به قد يدرك من النظر والطلب لا يحتاج إلى بيان المتكلم فالبيان إن كان شافياً قطعياً كبيان الصلاة والزكاة صار المجمل مفسّراً، وإن كان ظنياً كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مؤوّلاً، وإن لم يكن البيان شافياً يصير مشكلاً، ويخرج عن حيز الإجمال إلى الإشكال، فيصير حكمه حكم المشكل من وجوب الطلب والتأمل كبيان الربا بالحديث الوارد في الأشياء الستة، فإن الربا لكونه اسم جنس محلى باللام ليستغرق جميع أنواعه، والنبي ﷺ لم يبين إلا في الأشياء الستة من غير حصر عليها، ولهذا انعقد الإجماع على أن الربا غير مقتصر عليها، فبقي الحكم فيما وراءها غير معلوم، ولهذا قال عمر ﷺ: "خرج النبي ﷺ ولم يبين لنا أبواب الربا". [كشف الأسرار] إلا أنه يحتمل أن يتوقف عليه بالنظر فيما بيّنه ﷺ، كما وقف المجتهدون بالقياس على الأشياء الستة بتعيين العلة المشتركة، فصار الربا في الأشياء الستة مؤوّلاً وفي غيرها مشكلاً.

ويعلم أن المجمل على ثلاثة أنواع: النوع الأول ما حصل الإجمال فيه لتزاحم المعاني المتساوية الأقدام، كالمشترك إذا انسدّ باب الترجيح. والنوع الثاني ما حصل فيه الإجمال عن غرابة اللفظ من غير اشتراك فيه، كالهلوع المذكور في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ (المعارج:١٩) فبيّنه الله سبحانه بما بعده: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ (المعارج:٢٠-٢١). والنوع الثالث ما حصل الإجمال فيه من انتقال المتكلم عن معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا. وإذا عرفت هذا فاعلم أن قول المصنف في حد المجمل: "ما ازدحمت فيه المعاني" لا يشمل إلا النوع الأول كأن ازدحام المعاني إنما هو فيه فقط، فقد تكلّف الشراح في توجيهه، فقيل: المراد بازدحام المعاني أعمّ من أن يكون باعتبار الوضع كما في المشترك، أو باعتبار غرابة اللفظ أو إبهام المتكلم، فإن في القسمين الآخرين ازدحام المعاني وإن لم يكن حقيقة، ولكن يوجد تقديراً؛ بأنه إذا لم يعلم السامع المراد منه فينتقل ذهنه مرة إلى المعنى ومرة إلى غيره، فثبت الازدحام. والأولى أن يقال: إن قوله هذا وقع في التحديد، فالحدّ الصحيح هو: ما اشتبه المراد به اشتباهاً لا يدرك إلا بالاستفسار، فتأمل وتفكر. كآية الربا: قد عرفت وجه إجماله فتذكر.

[الحقيقة]

والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان، وهي أربعة: أي النظم
الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية. فالحقيقة اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له.

ولما فرغ عن التقسيم الثاني شرع في التقسيم الثالث فقال: **والقسم الثالث إلخ:** أي التقسيم الثالث من التقسيمات الأربعة هو تقسيم اللفظ في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقاً في معناه، يعني هذا تقسيم باعتبار استعمال ذلك النظم من أنه مستعمل في معناه الموضوع له وفي غيره، أو استعمل حيث يظهر منه المعنى وينكشف، أو بحيث يستتر، فعلى هذا لا حاجة إلى ما ذكره المصنف بعده، ولكن لما توهم بعضهم أن هذا التقسيم يحصل منه القسمان فقط، وهما الحقيقة والمجاز، وأما الصريح والكناية فقسم منهما، وذلك لأنه لو ينقسم إلى أربعة أقسام لا يحصل التباين بين الأقسام، ولا بد منه زاد قوله: "وجريانه".
البيان: أي بيان للمعنى من حيث أنه بطريق الانكشاف فيكون صريحاً، أو من حيث الاستتار فيكون كناية، إشارة إلى أن هذا التقسيم ينقسم إلى أربعة أقسام فالحقيقة والمجاز راجعان إلى الاستعمال، والصريح والكناية إلى الجريان، وهذا التباين يكفي وإن كان اعتبارياً، ويمكن أيضاً أن يقال: إن اللفظ لما كان بسبب استعمال المتكلم لا بالوضع، يتصف بكونه حقيقة أو مجازاً أو صريحاً أو كناية، أشار المتكلم بقوله "في استعمال ذلك النظم" وإلى اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله "وجريانه في باب البيان".
وهي أربعة: لأن اللفظ إن استعمل في معناه الموضوع له فهو الحقيقة، أو في غيره فهو المجاز، ثم كل منهما إن استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح، وإلا فهو الكناية. **فالحقيقة:** فَعِيْلَةٌ من حقّ يحقّ بمعنى ثبت، فَعِيْلَةٌ ثابتة، وموصوفها اللفظ، والتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في النطيحة، فالوجه أن اللفظ إذا كان مستعملاً في معناه الموضوع له فهو ثابت في موضعه، وفي لفظ الحقيقة أقوال أخر، تركناها خوفاً للتطويل، فمن شاء فليراجع إلى "شرح البديع". **لكل لفظ إلخ:** فاللفظ جنس يشمل المهمل والمجاز، وقوله: "أريد به إلخ" فصل يخرج به غيره، ومعنى وضع اللفظ: تعيينه للمعنى، بحيث يدل عليه بلا قرينة بعد العلم بالوضع، فالواضع إن كان واضع اللغة فوضع لغويّ، وإن كان صاحب الشرع فوضع شرعي، وإلا فإن كان فوضع من قوم مخصوص كأهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفيٌ خاصٌ ويسمى اصطلاحاً، وإلا فوضع عرفي عامٌ، وقد غلب العرف عند الإطلاق على العرف العام، وقوله: "اسم لكل لفظ" إشارة إلى أن الحقيقة وكذا المجاز من عوارض الألفاظ لا المعاني، وربما يوصف بهما المعاني مجازاً، فالمعتبر في الحقيقة أن يكون موضوعة للمعنى بوضع من الأوضاع المذكورة، وفي المجاز عدم ذلك، فإن كان اللفظ موضوعاً للمعنى بجميع الأوضاع الأربعة فهو حقيقة على الإطلاق =

[المجاز]

والمجاز اسم لكل لفظ أريد به غير ما وضع له؛ لاتصال بينهما معنى، ....

= وإلا فهو حقيقة مقيّدة بالجهة التي كان الوضع بها، وإن كان مجازاً بجهة أخرى كلفظ الصلاة فإنه حقيقة في الدعاء لغةً ومجاز شرعاً، فعلم أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد مجاز وحقيقة معاً، لكن من جهتين كما عرفت في لفظ الصلاة، بل يمكن أن يكون حقيقةً ومجازاً معاً بجهة واحدة لكن باعتبارين، كلفظ الدابة في العرف من حيث أنه من أفراد ذات قوائم الأربعة مجاز لغةً، ومن حيث أنه من أفراد ما يدبّ على الأرض حقيقة لغةً. فإذ عرفت هذا فاعلم أنه لابد في التعريف من قيد الحيثية، بأن يقال: الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث أنه موضوع له لكيلا ينتقض التعريف جمعاً ومنعاً، كما عرفت في الصلاة والدابة، فإن الصلاة إذا كانت مستعملة في الدعاء مع أنه حقيقة لغةً يصدق عليه أنه غير مستعمل فيما وضع له من جهة الشرع، فيكون مجازاً، وإذا كان مجازاً يصدق أنه حقيقة. والمجاز: مَفعَلٌ* بمعنى الفاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي؛ لأن اللفظ إذا استعمل في غير ما وضع له فقد عبر وتعدّى من موضعه.

لكل لفظ إلخ: يعني المجاز لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما كلفظ الأسد، إذ يراد به الرجل الشجاع فإنه مجاز استعمل في غير ما وضع له وهو الرجل الشجاع لعلاقة الشجاعة بين الأمرين والرجل الشجاع، واحترز به عن الغلط كاستعمال لفظ الأرض في السماء فإنه استعمل في غير ما وضع له لا لعلاقة، وكذا عن المنقول فإنه وإن أريد به غير ما وضع له لكن لا لاتصال وعلاقة، وكذا احترز به عن المرتجل؛ لأنه يستعمل في المعنى الثاني بلا علاقة، فدخل في أقسام الحقيقة؛ لأنه يستعمل في المعنى الثاني الذي وضع له بسبب وضع جديد، وإنما جعل من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظراً إلى الوضع الأول، وأما المنقول فهو حقيقة من جهة ومجاز من جهة، كالصلاة حقيقة في الدعاء ومجاز في الأركان المخصوصة لغةً، وبالعكس شرعاً، وما ذكرنا لك من أقسام الوضع واعتبار الحيثية في الحقيقة فهو موجود هنا فتذكره. فإن قلت: التعريف غير مانع لخروج المجاز بالزيادة فإنه لا يراد منه شيء، كالكاف في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١).

قلت: إنه داخل في الحد فإنه يصدق عليه أيضاً أنه استعمل في غير ما وضع له؛ لأن ما وضع له هو التشبيه لا التأكيد والزيادة، كذا قيل. وفيه نظر؛ لأن هذا القدر غير كافٍ للمجاز ما لم يكن العلاقة، وههنا ليس العلاقة، فتفكّر. واعلم أن اللفظ لا يستعمل في غير ما وضع له بغير علاقة، والقوم حصروا العلاقات في خمس وعشرين بالاستقراء، مثل: السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغير ذلك، وحصر صاحب "المنهاج" في اثني عشر، وصاحب "التوضيح" في التسع، وصاحب "مختصر الأصول" في خمس، وصاحب "البديع" في الأربع، =

---

* مفعَلٌ: أي مصدر ميمي، والمصدر قد يجيء بمعنى الفاعل دون الظرف.

كما في تسمية الشجاع أسداً والبليد حماراً، أو ذاتاً كما في تسمية المطر سماءً،
أي معنى السماء
والاتصال سبباً من هذا القبيل.

[أنواع الاتصال]

وهو نوعان: أحدهما اتصال الحكم بالعلة، كاتصال الملك بالشراء، وإنه يوجب
الاتصال معنى أي الأثر المترتب
الاستعارة من الطرفين: ....

= ولفظتي في الأثنين: المعنى والصورة، وهذا أصح مما ذكروا؛ لأن الاتصال بين الشيئين لا يخلو من أن يكون بالصورة أو بالمعنى، لا يتصور ثالث كما قال: معنى تميز من الاتصال، فالاتصال المعنوي أن يكون بين المعنى الحقيقي كالحيوان المفترس للأسد، والمجازي كالرجل الشجاع اشتراك في وصف خاص مشهور في العرف كالشجاعة، والبليد حماراً لوصف الحمق، والمجاز بهذه العلاقة يسمى استعارة عند علماء البيان.

ذاتاً: أي صورة عطف على قوله: معنى، والمراد بالاتصال الصوري أن تكون صورة المعنى المجازي متصلاً بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة "تسمية المطر سماءً" فإن صورة المطر متصلة بصورة السماء أي السحاب، وذلك لأن السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك وأظلك، والمطر إنما ينزل من السحاب، فوجد بينهما الاتصال الصوري أي المجاورة، لا المعنوي؛ إذ لا مناسبة بينهما معنى، والمجاز بهذه العلاقة يسمى مجازاً مرسلاً عندهم، ثم أراد أن يبين أن المجاز بالاتصال المعنوي والصوري موجود في الألفاظ الشرعية أيضاً كما هو موجود في الألفاظ اللغوية، ولكن لما كان القسم الثاني يبتني عليه مسائل الخلافية من استعارة ألفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف، أعرض عن القسم الأول وذكر القسم الثاني.

من هذا القبيل: أي الاتصال باعتبار السبب بأن يكون الأول سبباً للثاني، أو مسبباً عنه، أو علة للثاني، أو مسبباً عنه، أو علته للثاني، أو معلولاً له من قبيل الاتصال الصوري؛ لأن العلة والحكم، وكذا السبب والمسبب يتصل أحدهما بالآخر صورةً فقط؛ إذ لا مناسبة بينهما معنى بوجه ليكون من قبيل الاتصال المعنوي، وقوله: "سبباً" منصوب على التمييز من الاتصال، والمراد بالسبب: معناه اللغوي هو ما يتصل به إلى الشيء ويفضي إليه، فيتناول العلة أيضاً؛ لوجود معنى الإفضاء كما يتناول السبب المصطلح، فاندفع ما أورد أنه لا يتناول العلة فكيف قسّم لنوعين، والحاصل أن الاتصال الحسي الذي يوجد بين الألفاظ الشرعية من قبيل الاتصال الصوري الذي يوجد كثيراً ما في الألفاظ اللغوية، فثبت أن الاتصال الصوري يوجد في الألفاظ الشرعية أيضاً.

نوعان: ولما كان علاقة التعليل أقوى من نسبة تقديمها. من الطرفين: وذلك لأن كل واحد منهما لا ينفك عن الآخر.

لأن العلة لم تشرع إلا لحكمها، والحكم لايثبت إلا بعلة، فاستوى الاتصال، **فعمت الاستعارة**. ولهذا قلنا فيمن قال: إن اشتريت عبدا فهو حرٌّ، فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر: **يعتق هذا النصف الآخر**. ولو قال: إن ملكت، **لايعتق ما لم يجتمع الكل في ملكه**. **فإن عنى بأحدهما** الآخر **تعمل نيته** في الموضعين، **لكن فيما** فيه تخفيف عليه ....

فعمت الاستعارة: بأن يذكر أحدهما ويراد به الآخر مجازا، والمراد بالاستعارة عند علماء الأصول المجاز سواء كان بعلاقة التشبيه أو لا، فاندفع ما قيل: إن هذا النوع من جنس الاتصال السببي الذي من قبيل الاتصال الصوري، ولا يتحقق الاستعارة إلا بالاتصال المعنوي. ولهذا أي لأجل جواز الاستعارة من الجانبين.

يعتق هذا النصف إلخ: لوجود الشرط بتمامه وهو الشراء الصحيح، وإذا وجدنا عرفنا أنه لايشترط في الشراء أن يجتمع الكل في الملك، فإنه يقال له عرفا: إنه مشتري العبد، فالحاصل وجد الشرط بتمامه عند شراء النصف الآخر ولا في ملكه حينئذ إلا النصف فيعتق هذا النصف، وهذا على رأي أبي حنيفة لتجزي الإعتاق، وأما عندهما فيعتق الكل، ثم يجب السعاية في نصف أثمان الضمان، كما قال صاحب "الكشف". والمسألة على أربعة أوجه: أحدها هذا، والثاني ما شاء بقوله: ولو قال: "إن ملكت عبدا فهو حر"، أي أتى بلفظ "ملكت" مقام "اشتريت"، والمسألة بحالها لا يعتق في الاستحسان.

ما لم يجتمع إلخ: لأن الملك مطلق، والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة، فيكون المراد بصفة الاجتماع؛ إذ لايقال عرفا لمن ملك شيئا ثم باعه ثم ملك شيئا آخر: إنه مالك الكل، نعم يقال: إنه مشتري الكل، فالحاصل لم يوجد الشرط بتمامه وهو الملك بصفة الاجتماع، فلا يعتق. والثالث والرابع أن يقول مشيرا إلى العبد المعين: إن اشتريت هذا العبد فهو حرٌّ، وإن ملكت هذا العبد فهو حر، أي لا يقول منكرا كما في الصورتين الأوليين، مشيرا إلى المعين، والمسألة بحالها، فيعتق النصف في الصورتين؛ لأن التعريف والاجتماع وصف، والأوصاف لايعتبر في الحاضر المعين بخلاف الغائب، كما برهن عليه في موضعه. فلما فرغ من تمهيد مسئلة فرّع عليه ما هو المقصود من البيان من جواز الاستعارة من الطرفين.

فإن عنى بأحدهما: بأن يقول: أردت بقولي "إن اشتريت" "إن ملكت" حتى يشترط الاجتماع، ولايعتق النصف الآخر، أو عكس بأن قال: أردت بقولي "إن ملكت" "إن اشتريت" حتى لايشترط الاجتماع ويعتق النصف الآخر. **تعمل نيته** إلخ: ويصدق ديانة لصحة الاستعارة من الطرفين. **لكن فيما** إلخ: وهو فيما إذا نوى الملك بالشراء، ووجه التخفيف أنه يحتاج حينئذ إلى وصف الاجتماع.

لا يصدّق في القضاء ويصدّق ديانةً.

[اتصال السبب والمسبب]

والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له كاتصال زوال ملك المتعة بألفاظ العتق تبعاً لزوال ملك الرقبة، ....

(الاتصال السببي)

= ولا يعتق المصنف أيضاً عليه؛ لقيه له منفعة صريحة، ففي هذه الصورة لا يصدّق في القضاء لتهمة الكذب، لا لأن الاستعارة غير صحيحة. ديانة: أي فيما بينه وبين الله حتى إذا استحق قضاءً يحنثه بما نوى؛ لجواز الاستعارة، وإن لم يصدّقه القاضي للتهمة، كما لو سأل عاقلاً: لفلان عليّ مائة درهم وقد قضيتُه، هل برئتُ من دينه؟ فهو يفتي بالإبراء، أما القاضي فلا يحكم بالإبراء ما لم يقم بينة على الإيفاء.

قوله: نعترض أن في إرادة الشراء بالملك أيضاً تخفيفاً عليه؛ لأن الملك يحصل بالشراء والهبة والوصية، والشراء يختص بسبب معيّن منها، فينبغي أن لا يصدّق قضاءً فيه أيضاً. وأورد: لو جاز الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين لانعقد النكاح بالإحلال والإباحة؛ لكون النكاح علة لهما؟ وأجيب بأنا لانسلّم أنه موضوع لحل الانتفاع وإباحته فقط، بل هو علة لملك المتعة والانتفاع. أورد: لو كان علة لملك منافع البضع لانعقد بالإجارة والإعارة؛ للاتصال المعنوي بينهما؟ أجيب بأن الاستعارة مبنية على الانتقال من الملزوم إلى اللازم، والإجارة والإعارة لاتستلزمان ملك الانتفاع بالبضع. ثم اعترض بأنه لا اتصال بين "إن ملكت" و"إن اشتريت"؛ لأن مطلق الملك أعمّ من الملك الحاصل بالشراء فلا يكون معلولاً للشراء، ولا الشراء علة له؟ أجيب بأن الشراء علة لملك خاص، وهو مستلزم للعام فصحّت الاستعارة، كذا في بعض الشروح. اتصال الفرع: أي المسبَّب، المراد به الحكم. سبب محض: السبب ما يكون مفضياً إلى الحكم، ولا يضاف إليه وجوب الحكم ولا وجوده، والسبب المحض ما يكون كذا ولايوجد فيه شائبة العلية، ويسمّى سبباً حقيقياً، ولما كان من شرط المحض أن لايضاف إليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم كما لا يضاف إليه الحكم، وكان في النظم يضاف العلة، وهي زوال ملك الرقبة إلى السبب، وهو قوله: "أنت حرة" إشارة إلى أن المراد به لايضاف إليه الحكم دون العلة.

ليس بعلة إلخ: يعني المراد بالسبب المحض أن لا يكون علة موضوعة للفرع أي الحكم بأن يضاف ذلك الحكم إليه، لا أن يكون العلة أيضاً مضافة إليه، فإن هذا ليس بشرط هنا. كاتصال زوال إلخ: فإنه إذا قال لأمته: أنت حرة، أو حررتك، أو أعتقتك، يزول بتلك الألفاظ ملك المتعة حتى لا يحلّ له الوطء بغير النكاح.

تبعاً إلخ: فإنه يزول أولاً بهذه الألفاظ ملك الرقبة، وبواسطة زواله يزول ملك المتعة، فالزوال لملك المتعة إنما هي زوال ملك الرقبة، وأما هذه الألفاظ فإنما هي سبب محض لزوال ملك المتعة لكونها مفضية إليه، ولم توضع =

وإنه يوجب استعارة الأصل للفرع بالأصل في حق الأصل في حكم العدم؛ [يجوز]

لاستغنائه عن الفرع؛ ....

= في الشرع له بل وضعت لزوال ملك الرقبة.

وإنه: أي هذا النوع من الاتصال السببي. استعارة الأصل للفرع: والسبب للحكم فصح أن يقول لامرأته: أنت حرة، ويريد به: أنت طالق، فيقع الطلاق؛ لأن قوله: "أنت حرة" سبب وأصل كما مر، والطلاق فرع وحكم، فجاز أن يذكر السبب ويراد المسبب؛ لأن المسبب محتاج إلى السبب من حيث الثبوت. وقوله: "السبب للحكم" تفسير لقوله: الأصل للفرع؛ ليعلم أن المراد من الأصل والسبب ومن الحكم والفرع أمر واحد، كذا قيل دون عكسه، فلا يصح أن يقول لأمته: أنت طالق، ويريد به: أنت حرة، فلا تعتق، فلا يجوز أن يذكر المسبب ويريد به السبب؛ لأن اتصال الفرع (أي المسبب) بالأصل (أي السبب) في حق إرادة الأصل به في حكم العدم؛ لاستغنائه (أي السبب) عن الفرع (أي المسبب).

والحاصل أن اتصال المسبب بالسبب معدوم في أن يراد به السبب؛ لأن السبب غني عن المسبب، وأما في حق إرادة المسبب بالسبب فالاتصال ثابت، ألا ترى أن قوله: "أنت حرة" وأمثاله لم يشرع إلا لأجل زوال ملك الرقبة، وزوال ملك المتعة إنما هو أمر اتفاقي. فلا يجوز أن يذكر المسبب ويريد به السبب إلا إذا كان المسبب مختصا بالسبب، كما في قوله تعالى إخبارا: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ (يوسف: ٣٦)، فإنه استعيرت الخمر للعنب؛ لأنها مختصة به باعتبار أن الخمر هو ماء العنب، ولا يوجد العنب بغير مائه، فصار العنب متصلا بها ومفتقرا إليها، هذا عندنا، وقال الشافعي رحمه الله: صح عكس هذه الاستعارة أيضا أي استعارة المسبب للسبب، فيجوز أن يستعار الطلاق للعتاق كما جاز عكسه، وبنى الشافعي رحمه الله صحة هذه الاستعارة على الاتصال المعنوي بينهما، وهو اشتراكهما في معنى شرعي وهو الإسقاط؛ لأن في الإعتاق إسقاط ملك الرقبة، وفي الطلاق إسقاط ملك المتعة، ولأن كلا منهما بني على السراية، فكما أن من طلق امرأته نصفها أو نصف تطليقة يسري طلاقه إلى الكل، كذلك العتق يسري إلى الكل، حتى من أعتق نصف عبده يسري إلى الكل، فوجد الاتصال المعنوي. ونحن نقول: كما أنه ليس بينهما الاتصال الصوري؛ لأنه في الشرعيات بالسببية، وقد مر أن العكس غير جائز كذلك ليس بينهما الاتصال المعنوي؛ لأن في الطلاق إزالة ملك المتعة، وفي العتاق إثبات القوة، فأنى بينهما الاشتراك في وصف خاص مشهور كما يوجد بين الأسد والرجل الشجاع؟ وقد يورد على أصل القاعدة بأنه لا اتصال هنا أيضا؛ لأن زوال ملك المتعة إنما يثبت ضمنا في زوال ملك الرقبة في الأمة لا في الحرة، فكيف يستعار العتاق للطلاق الذي فيه زوال ملك المتعة صراحة في المنكوحة؟ أجيب بأن إزالة ملك الرقبة مستلزمة لزوال حقيقة ملك المتعة، وهي حقيقة واحدة نوعية، لا تختلف بالذات في ملك النكاح واليمين، نعم تختلف بالاعتبار وهو كونه مقصودا في النكاح وغير مقصود في اليمين، وهذا لا يقدح في جواز الاستعارة

كما هو **حكم الحقيقة، وهذا** جعلنا لفظ "الصاع" في حديث ابن عمر رضي الله عنهما: "لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين" عامًّا فيما يحلّه ويجاوره، **وأبى الشافعيّ** ذلك، وقال: لا عموم للمجاز؛ **لأنه** ضروريّ، يصار إليه **توسعةً للكلام، وهذا باطل؛** لأن المجاز موجود في كتاب الله، والله تعالى يتعالى عن **العجز والضرورات**.

حكم الحقيقة: بأنه يراد من اللفظ المستعمل في ما وضع له جميع ما يتناوله عامًّا كان اللفظ أو خاصًّا.

وهذا: أي لجريان العموم في المجاز مثل الحقيقة. عامًّا: يعني لأجل أن العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع الوارد في هذا الحديث عامًّا. فيما يحلّه ويجاوره. وذلك* لأن المراد من لفظ الصاع ما يحلّ فيه، لا معناه الحقيقي؛ للإجماع إذ لا خلاف لأحد في جواز بيع نفس الصاع الذي يكون من الخشب بالصاعين. فعلم أن المراد منه معناه المجازي وهو ما يحلّ فيه، فصار المعنى: لا تبيعوا ما يسعه الصاع بما يسعه الصاعان، ولفظ "الصاع" محلّى بلام الاستغراق، فيتناول جميع ما يحلّه من المطعوم وغيره، فدلّ بعمومه على أن الربا كما يجري في المطعوم مثل الحنطة يجري في غير المطعوم كالجص والنورة. **وأبى الشافعي** رحمه الله: أي العموم، فالمراد عنده في الصاع الطعام.

لأنه إلخ: لأن الأصل في الكلام أن لا يستعمل في غير ما وضع له؛ لأنه يؤدي الإبهام والاختلال.

توسعة للكلام: فالحاصل أن المجاز ضروريّ، والضروريّ يثبت بقدر الضرورة، فتندفع بإرادة الخصوص، فلا ضرورة إلى أن يراد به العموم. **وهذا**: أي قول الشافعي بأن المجاز ضروري.

باطل: لأن المجاز موجود في كتاب الله الذي هو في أعلى رتب الفصاحة والبلاغة، وهو كلام الله تعالى، فلزم أن الله تعالى إنما استعمل المجاز في كتابه عجزًا وضرورة أنه لم يوجد لفظ آخر حقيقيًّا فيه.

العجز والضرورات: هذا على تقدير أن يراد بالضرورة ضرورة المتكلم، فلا غبار عليه، وأما إذا يراد الضرورة بالنظر إلى المخاطب وقرّر الكلام هكذا: إن المجاز إنما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة، وهذه الضرورة تندفع بحمله على معنى، والعموم أمر زائد، فلا يصار إليه، فحينئذ لا يستقيم جواب المتن، فالجواب أن العموم معنى حقيقي؛ لأنه ثبت بدليله، فإن اللفظ لا يدلّ على العموم إلا بكونه محلّى باللام مثلًا، وهو موضوع لعموم مدلوله، فهو بهذا الاعتبار حقيقة، وإن كان باعتبار أنه أريد به غير ما وضع له مجازًا. واعلم أنه اعترض صاحب التلويح وقال: لا خلاف فيه لأحد من أصحاب الشافعي، ولم نجده في كتبهم.

---

* وذلك: إشارة إلى أن العلاقة: المجاورة.

[الحقيقة والمجاز لا يجتمعان]

ومن **حكم الحقيقة** والمجاز استحالة اجتماعهما مرادَين بلفظ واحد، **كما استحال** أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعاريةً في زمان واحد، **ولهذا** قال محمد في "الجامع":

هذا الحديث الذي أورده المصنف أخرجه البيهقي، وقد وردت بمعناه أحاديث صحيحة، منها ما أخرج مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: كنا نرزق تمر الجمع* فكنا نبيع الصاعين بالصاع، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: "لا تبيعوا صاعي تمر بصاع، ولا صاعي حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين". [مسلم، رقم ٤٠٨٥]

حكم الحقيقة والمجاز إلخ: اختلف أهل الأصول في صحة الجمع بين الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في الإرادة بأن يكونا مقصودين بالحكم بالذات في وقت واحد، بأن يطلق اللفظ ويراد معناه المجازي والحقيقي في وقت واحد، بحيث يتعلق بكل واحد منهما الحكم بالذات كما تقول: "لا تقتل الأسد" وتريد به السبع والرجل الشجاع معاً. فذهب أصحابنا وعامة أهل الأدب وأهل التحقيق من أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إلى امتناعه لغة، وذهب الشافعي وعامة أصحابه والجبائي وعبد الجبار من المعتزلة إلى أنه يصح إن لم يمتنع الجمع بينهما، كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ (المائدة: ٦)، فإنه يراد به المس باليد والجماع.

وأما لو امتنع كالأمر مثل: "افعل" فإنه حقيقة في الوجوب ومجاز في التهديد فلا يصح الجمع بينهما، وإلا يلزم كون الشيء مأموراً به مثاباً على فعله، ومهدداً عليه معاقباً على فعله، كما في قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت: ٤٠)، ولا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ إياهما، أو بحسب التناول الظاهري مع الاشتباه من غير إرادة كما سيأتي، وكذلك لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون الحقيقة من أفراده على سبيل عموم المجاز؛ لأن المراد هنا المعنى المجازي فقط، وأما الحقيقي فيفهم تبعاً، وإليهما أشار بقوله: "مرادين" ولا نزاع في جواز الجمع من الحقيقة والمجاز بلفظين، وإليه أشار بقوله: "بلفظ واحد". واستدل المصنف على عدم جواز الجمع بقوله: "كما استحال إلخ" المراد منه التشبيه من حيث الاستعمال، فكما أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة على سبيل العارية والملك جميعاً محال، سواء كان بسبب شخص أو شخصين، كذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معاً ممتنع، سواء كان بنسبة معنى أو معنيين، فاللفظ بمنزلة اللباس، والمعنى بمنزلة الشخص، والحقيقة كالثوب المملوك، والمجاز كالثوب المستعار، وهذا نظير للاستحالة لا دليل عليها، فالمناقشة فيه غير مفيدة، وهذا الاستدلال على رأي المصنف من أنه ذهب إلى استحالة الاجتماع عقلاً، وذهب أكثر المحققين إلى أن استحالته لغة كما أشرنا إليه سابقاً. ولهذا: أي لأجل استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز.

---

* الجمع: بالجمع: الدقل أو صنف من التمر.

لو أن عربياً - لا ولاءَ عليه - أوصى بثلث ماله لمواليه، وله معتق واحد فاستحقّ النصف، كان الباقي مردودا إلى الورثة، ولا يكون لموالي مولاه؛ لأن الحقيقة أريدت الوصف هذا اللفظ، فبطل المجاز، وإنما عمّهم الأمان فيما إذا استأمنوا أهل الحرب على أبنائهم ومواليهم؛

لو أن عربيا إلخ: تأكيد؛ لأن ولاء العتاقة لا يثبت على العربي ولا ولاء الموالاة، أما الأول فلأن من شرطه الرق، والعرب لا تسترق؛ إذ الحكم فيهم إما الإسلام أو السيف لغلظة كفرهم - كما في المرتد - فلا يثبت عليه ولاء العتاقة، وأما الثاني فلأن من شرطه كون المولى الأسفل من غير العرب؛ إذ الحاجة إليه للانتصار، والعرب يتناصرون بالقبائل. ويمكن أن يقال: إنه لما كان يثبت الولاء على العرب بطريق الندرة بأن يتزوج العربي أمة الغير فتلد منه ولدا فيعتقه مولاه، فيكون هو عربيا عليه ولاء، قيّده بقوله هذا. وقيل: احتراز عن أهل الكتاب من العرب، فإن استرقاقهم جائز، فيثبت عليهم الولاء. لمواليه: أي لمن أعتقهم هو؛ إذ من هو عربيٌ ولا ولاء عليه لا يكون له المولى المعتِق بالكسر، وهذا هو المقصود من تقيّده بالعربي وعدم الولاء عليه، فحينئذ لا اشتراك في لفظ المولى فلا محالة يتعين المعتَق بالفتح، فتصح وصيته. وأما لو لم يكن هو عربيا وكان الولاء عليه وقال: "أوصيت لموالي بثلث مالي" بطلت الوصية إن لم يبيّن في حياته؛ وذلك لأن المولى يطلق على المعتِق بالفتح والكسر بالاشتراك، فلا يمكن القول بعمومه ولا يمكن التعيين، فبقي الموصى له مجهولا، وأما على هذه الصورة المفروضة في المتن فلا اشتراك؛ لأن احتمال المعتق بالكسر حينئذ منتفٍ.

معتق واحد: قيّد به؛ لأنه لو كان له معتقان أو أكثر، يكون جميع الثلث لهما، ولا يُردّ إلى الورثة؛ لأن الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارًا للوصية بالميراث، وفي الميراث للاثنين حكم الجماعة. كذا في حواشي "نور".

مردودا إلخ: لأنه أوصى لجماعة الموالي، وأقلها اثنان، فيكون لكل واحد نصف الوصية، وإذا كان المولى واحدًا استحق النصف، والباقي ميراث. الحقيقة أريدت بهذا: والمعنى الحقيقي للفظ المولى هو المعتق وإن كان واحدا، وأما موالي الموالي فمعنى مجازي له، وإذا تعيّن المعنى الحقيقي فلو أريد المعنى المجازي أيضاً يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل. فبطل المجاز: هذا، والحاصل أن رجلاً لا ولاءَ عليه لأحد لو أوصى لمواليه بثلث ماله، فحينئذ تعيّن المعتق بالفتح وصحّت الوصية، فإن كان له معتقان أو أكثر يثبت لهم جميع الثلث، وإن كان المعتق واحداً يثبت له نصف الثلث، والباقي لورثته ثبت، ولا يعطى ذلك الباقي معتق مواليه؛ لأن صدق لفظ المولى عليهم بطريق المجاز، وعلى مولاه بطريق الحقيقة، فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

وإنما عمّهم الأمان: جواب سؤال مقدر تقريره: إنكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما إذا استأمنوا أي أهل الحرب على أبنائهم ومواليهم بأن قالوا: "آمنونا على أبنائنا وموالينا" حيث يدخل في الأمن أبناء الأبناء -

لأن اسم الأبناء والموالي ظاهراً يتناول **الفروع**، لكن بطل **العمل به**؛ **لتقدم الحقيقة** بقي **مجرد الاسم** شبهة في حقن الدم، **وصار** كالإشارة إذا دعا بها الكافر **إلى نفسه** يثبت بها الأمان **لصورة المسالمة** وإن لم تكن **تلك حقيقة**، **وإنما ترك** في الاستئمان على الآباء والأمهات اعتباراً لصورة في الأجداد والجدات؛ لأن اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر إنما يكون بطريق التبعية، ....

ـه في ضمن الأبناء، وموالي الموالي في ضمن الموالي، مع أن أبناء الأبناء مجاز في لفظ الأبناء، وموالي الموالي مجاز في لفظ الموالي، فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، فأجاب بقوله: وإنما يتناولهم الأمان. **الفروع**: أيضاً أي أبناء الأبناء وموالي الموالي، لأن بني الابن ينسبون إلى الجد بالبنوة مجازاً، كما يقال: بنو هاشم، وقال تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ (الأعراف: ٢٦)، وكذا لفظ الموالي يطلق عرفاً على موالي الموالي، كما يقال لعبد معتق الرجل: مولى الرجل.

العمل به: أي بهذا التناول الظاهري. **بتقدم الحقيقة**: على المجاز في الإرادة، فلا يثبت لهم الأمان باعتبار تناول الاسم إياهم، وكونهم مرادين بالذات، فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

بقي مجرد الاسم إلخ: أي لأجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون في الأمان بلا إرادة؛ إذ الأمان يثبت بالشبهة أيضاً، وحاصل الجواب: أنا لا نقول: إنهم يثبت لهم الأمان من حيث إنهم أيضاً مرادون من اللفظ بالذات؛ ليلزم الجمع، بل لما كان اللفظ في العرف يتناولهم أيضاً مجازاً، وتركنا المعنى المجازي لتقدم المعنى الحقيقي، بقي في الاسم شبهة التناول بعده، فلأجل الاحتياط أثبتنا لهم الأمان؛ إذ في حقن الدماء يكفي الشبهة أيضاً. **وصار** ثبوت الأمان لهم لشبهة تناول الاسم بعد ترك معناه المجازي كالإشارة أي كثبوته بالإشارة.

إلى نفسه بأن يشير إليه باليد: "أقبل إن كنت شجاعاً"، فظن أنها أمان. **لصورة المسالمة**: أي لأجل شبهة الأمان. **تلك**: أي المسالمة، والمراد به الأمان. **حقيقة**: يعني في الإشارة يثبت الأمان لشبهة الأمان وإن لم تكن هذه الإشارة أماناً حقيقة، فقوله: "حقيقة" منصوب على التمييز، ولما كان يرد على هذا الجواب أنه ينبغي أن يعتبر مثل هذه الشبهة لأجل الاحتياط في حفظ الدم فيما إذا استأمن على الآباء والأمهات أيضاً؛ لأن لفظ الآباء والأمهات أيضاً يتناول بظاهر الاسم للأجداد والجدات، فيما تركتم المعنى المجازي من الأجداد والجدات في الإرادة تحرزاً عن الجمع بين الحقيقة والمجاز، فكان شبهة تناول الاسم لهم أيضاً باقية بعده، كما كان في الأبناء والموالي، فيثبت لهم الأمان أيضاً، والحال أنكم لا تثبتون لهم الأمان، فما الفرق؟

فأجاب بقوله: **وإنما ترك إلخ**: يعني إنما ترك اعتبار الصورة أي الشبهة في الأجداد والجدات فيما إذا استأمن على الآباء والأمهات.

وضع القدم صار مجازاً عن الدخول، وإضافة الدار يراد بها السكنى، فاعتبر عموم المجاز. في الموضعين

[حكم "اليوم" متى قرن بفعل]

وهو نظير ما لو قال: "عبده حرٌّ يوم يقدم فلان"، فقدم ليلا أو نهاراً عتق؛ لأن اليوم عبد ولم ينو شيئا

متى قرن بفعل لايمتدّ حمل على مطلق الوقت، ثم الوقت يدخل فيه الليل والنهار، كاليوم عينه

= قالوا: وجب عليه حينئذ صوم رجب غير معين من عمره، فلا يظهر الأثر المذكور إلا عند الموت؛ إذ الفوات لايتحقق إلا عنده، فيلزم عليه الوصية بالفدية، والكفارة عند الموت. ثم أجاب المصنف عن الأسئلة المذكورة بقوله: وضع القدم إلخ: يعني يراد من قوله: "لايضع قدمه" لا يدخل، فهذا المعنى مجازيٌّ يشمل الدخول حافياً أو متنعلاً، وإنما حنث بكلٍّ؛ لعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز. هذا إذا لم يكن له نية، وإلا فعلى ما نوى حافيًا أو متنعلا أو ماشياً أو راكباً. وكذا إضافة الدار يراد بها السكنى على سبيل المجاز، وهذا معنى مجازيٌّ يشمل للملك والعارية والإجارة، فيحنث بعموم المجاز، لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز. وهو: أي اعتبار عموم المجاز ههنا.

فقدم: فلان سواء كان قدومه ليلا أو نهارا، عتق عبده. ففي هذه المسألة في بادي الرأي الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن "اليوم" حقيقة في النهار ومجاز في الليل، وكلاهما مرادان من لفظ "اليوم" هنا حيث يعتق عبده بقدوم فلان ليلا كان ذلك القدوم أو نهاراً، فوجد الجمع، ولكنه عند التحقيق باعتبار عموم المجاز. لايمتدّ: أي: لايصحّ تقديره بمدة عرفاً، كالخروج والدخول والقدوم. مطلق الوقت: على سبيل المجاز عند الأكثر، وقيل: "اليوم" مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت، فأريد هنا معنى الوقت، فعلى هذا القول لا احتياج إلى عموم المجاز.

ثم الوقت: الذي هو معنى المجاز. الليل والنهار: يعني هو يشملهما، فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز، فكما عتبر عموم المجاز في هذا المقام كذا اعتبر في قوله: "لا يضع قدمه في دار فلان"، فهو نظيره. ثم اعلم أن المصنف لم يبيّن صراحةً متى يراد باليوم النهار، ولكن يفهم من قوله على سبيل المقابلة.

وحاصل الضابطة هو أن "اليوم" إذا قرن بفعل غير ممتدّ يراد به مطلق الوقت؛ لأنه يكفي لذلك الفعل جزء من الوقت، وإذا قرن بفعل ممتدّ يراد به النهار؛ لأنه زمان ممتد يصلح أن يكون معياراً للفعل الممتد. ثم اعلم أنهم اختلفوا في أنه أي فعل يعتبر في هذا الباب: المضاف إليه أو المظروف الذي هو عامل؟ فذهب جماعة إلى أنه لا اعتبار للمضاف إليه؛ لأنه غير عامل في المضاف الذي هو اليوم هنا، كما يفهم من "الهداية". وقال جماعة: إذا كان المضاف إليه والعامل ممتدّين مثل: "أمرك بيدك يوم يركب زيد" يراد به النهار، أو غير ممتدّين مثل: "عبدي حرٌّ =

* عبدي: ففي هذا المثال "عبدي حرٌّ" مظروف وعامل، و"يقدم فلان" المضاف إليه، وكلاهما غير ممتدّين، وقس عليه الموافق.

وأما مسألة النذر فليس بجمع أيضاً بل هو نذر بصيغته يمين بموجبه وهو الإيجاب؛ لأن إيجاب المباح يصلح يميناً كتحريم المباح، وهذا كشراء القريب، فإنه تملك بصيغته وتحرير بموجبه.

[متى يسقط المجاز]

ومن حكم هذا الباب أن العمل بالحقيقة متى أمكن سقط المجاز؛.................

= يوم يقدم فلان" ويراد به الوقت، يعتبر المضاف إليه نساعاً، نظراً إلى حصول المقصود، وقال البعض: يعتبر العامل نظراً إلى التحقيق، وأما إذا كانا مختلفين بأن يكون أحدهما ممتداً دون الآخر، مثل: "أمرك بيدك يوم يقدم فلان" أو "أنت طالق يوم يركب زيد" فالكل اعتبروا المظروف أي العامل، ولم يلتفتوا إلى المضاف إليه. ولما فرغ عن الجواب عن مسألة: "لا يضع قدمه في دار فلان" شرع في الجواب عن مسألة النذر واليمين.

فليس بجمع: يعني ليس في تلك المسألة جمع بين الحقيقة والمجاز كما فهم السائل؛ لأن المراد من الجمع الممتنع أن يكون اجتماعهما من صيغة واحدة، وهنا ليس كذلك بل هو أي الكلام المذكور نذر بصيغته؛ لأن قوله: "لله علي" صيغة نذر وضع له في الشرع، وهو معناه الموضوع له، فلم يثبت من الصيغة إلا المعنى الحقيقي وهو النذر، لا المجازي وهو اليمين، فلم يلزم الجمع بينهما من صيغته لكن هذا الكلام يمين بموجبه. وهو الإيجاب: إذ المقصود من صيغة النذر إيجاب للمنذور الذي كان مباح الترك قبله؛ إذ لو كان واجباً قبله لم يصح النذر على ما عرفته فلما صار واجباً من النذر كان يميناً.

يصلح يميناً: لأن الشيء إذا صار واجباً كان تركه حراماً، وقد كان قبل ذلك مباحاً، فصار إيجاب المباح كتحريم المباح، وتحريم المباح أي الحلال يمين؛ لأن النبي ﷺ كان حرّم على نفسه مارية أو العسل، قال: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ (التحريم: ١)، فسمّى الله ذلك يميناً. قال الله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ (التحريم: ٢)، فثبت أن اليمين إنما حصلت من موجب الكلام، لا هي مراد بطريق المجاز.

بصيغته: إذ قوله: "اشتريت" إنما وضع شرعاً لإفادة الملك. بموجبه: إذ يحصل من الشراء التملك، والملك في القريب يوجب العتق شرعاً، فكان الشراء إعتاقاً بواسطة حكمه لا بصيغته. أقول: هذا الجواب لا يستقيم؛ لأن اليمين لو كانت موجب الكلام لثبتت بدون النية أيضاً؛ لأن موجب الشيء لا يحتاج إلى النية، كشراء القريب يثبت العتق فيه بغير النية أيضاً، والحال أنكم تشترطون النية لثبوت اليمين؟ اللهم إلا أن يقال: إنها كالحقيقة المهجورة، فلذا يحتاج إلى النية، وقد تكلف الشراح في الجواب، وأجاب شمس الأئمة أن قوله: "لله" بمعنى "والله" صيغة يمين. وقوله: "علي" صيغة نذر، فلا يجتمعان في لفظ واحد، فلم يحصل الجمع في كلمة واحدة بل في كلمتين، وذلك غير مستبعد، فتأمل. ولما فرغ عن الأجوبة شرع في مسألة أخرى. هذا الباب: أي باب الحقيقة والمجاز. متى أمكن إلخ: يعني ما دام يمكن حمل اللفظ على معناه الحقيقي لا يراد معناه المجازي.

[المجاز خلف عن الحقيقة]

وهذا يرجع إلى أصل، وهو أن المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند أبي حنيفة رحمه الله، حتى صحت الاستعارة به عنده وإن لم ينعقد لإيجاب الحقيقة، كما في قوله لعبده
أي الكلام ذلك الكلام
(وهو أكبر سناً منه): "هذا ابني" فاعتبر الرجحان في التكلم، ....
أي لعبده من المقابل أبو حنيفة

= وكذا إذا حلف: "لا يشرب من هذه الفرات" فإن حقيقته أن يشرب من الفرات بطريق الكرع*، وهذا المعنى الحقيقي مستعمل كما ترى في أهل البوادي، ولكن المعنى المجازي وهو الشرب من الغرف أو إناء غالب الاستعمال، فيحنث عنده بالكرع فقط، وعندهما بالإناء والغرف على سبيل المجاز أو بهما وبالكرع جميعاً على سبيل عموم المجاز. وهذا: الاختلاف المذكور. إلى أصل: آخر مختلف فيه.

أن المجاز إلخ: لا خلاف في أن المجاز فرع وخلف عن الحقيقة بمعنى أنها الأصل الراجح المقدم في الاعتبار، وإنما يصار إلى المجاز عند تعذرها، وأيضاً لا خلاف في أنه لا بد في الخلف أن يتصور الأصل وإن لم يوجد لعارض، بل الخلاف في جهة الخلفية: فعنده المجاز خلف في التكلم حتى يكفي صحة التكلم بأن يكون الكلام صحيحاً من حيث العربية والترجمة وإن لم يمكن وجود المعنى الحقيقي له. صحت الاستعارة به: بأن يكون صحيحاً من حيث العربية والترجمة. لإيجاب الحقيقة: أي وإن لم يمكن إفادة هذا الكلام للمعنى الحقيقي له.

هذا ابني: فقوله: "هذا حر" مراداً به الحرية خلف عن "هذا ابني" مراداً به البنوة، فيعتق العبد عنده؛ لأنه قد وجد ما يصحح الاستعارة لهذا الكلام، وهو استقامة الأصل من حيث العربية؛ لأن هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدأ وخبراً موضوعاً لإثبات الحكم، وقد تعذر العمل بحقيقته؛ لاستحالة أن يكون الولد أكبر سناً من والده، فتعين المجاز، فيراد به العتق بطريق ذكر الملزوم وإرادة اللازم، وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم، أي حكم "هذا ابني" مراداً به الحرية خلف عن حكمه مراداً به البنوة، فينبغي أن يكون الأصل في موضعه صحيحاً موجباً للحكم على الاحتمال، ولكن تعذر العمل به لعارض، فيصار إلى الخلف، فعندهما هذا الكلام لغو لا يعتق به العبد؛ لأن إمكان المعنى الحقيقي الذي شرط لصحة المجاز لا يوجد في هذا الكلام؛ لأن الأكبر سناً لا يمكن أن يكون ابناً للأصغر، فلا يعمل على المجاز الذي هو العتق، ولما ثبت أن المجاز عنده خلف في التكلم كما مرّ، وعندهما في الحكم كما سيجيء في كلام المصنف فاعتبره.

في التكلم: بأن جعل التكلم بالحقيقة عند إمكان العمل بها راجحاً على التكلم بالمجاز؛ إذ العبرة عنده للتكلم =

* الكرع: بأن يتناول الماء بفيه من موضعه [illegible].

فصارت الحقيقة أولى، وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم، وفي الحكم للمجاز رجحان؛ لاشتماله على حكم الحقيقة، فصار أولى.

[ما تترك به الحقيقة]

ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة: قد تترك بدلالة محل الكلام، وبدلالة العادة كما ذكرنا.

---

* حتى أثبت الخلفية للمجاز في التكلم كما مر. فصارت الحقيقة: المستعملة التي غير مهجورة في العادة أولى من المجاز وإن كان متعارفاً. وعندهما المجاز إلخ: كما مر تشريحه، فإذا كان الملك عندهما معتبراً حتى كيفية الخلفية للمجاز في الحكم. رجحان: إذ لاشتماله على حكم الحقيقة كما في صورة عموم المجاز، فيما لفظة استعماله لكونه متعارفاً.

أولى من الحقيقة، وكان الأولى للمصنف أن يقول: "لغلبة استعماله" بدل قوله: "لاشتماله على حكم الحقيقة"؛ ليشمل كلا النوعين من المجاز: عموم المجاز وغيره. وتقرير المقام بحيث ينكشف به المرام هو أن هذه المسألة (أي إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فعنده الحقيقة أولى، وعندهما المجاز) بناء على أصل آخر: وهو أن الاعتبار في الخلفية عنده للتكلم، فالتكلم بالحقيقة أولى، فإذا كانت الحقيقة مستعملة في التكلم عادة فلا حاجة إلى جعل اللفظ مجازاً، وعندهما الاعتبار للحكم حتى يجعل المجاز خلفاً فيه، فإذا كان المعنى المجازي متعارفاً فكان الحكم في المجاز راجحاً على الحكم الذي في الحقيقة؛ لكونه متعارفاً، فلا بد أن يحمل اللفظ على المجاز لاعتبار رجحان الحكم الذي عليه المدار. ثم شرع المصنف في بيان القرائن التي بها يترك العمل بالحقيقة ويعمل بالمجاز. محل الكلام: أي بدلالة ما وقع فيه الكلام وما يتعلق به بأن لا يكون صالحاً للمعنى الحقيقي، بل بموضوع للكذب فيمن هو معصوم عنه أو لوجه آخر، فإذا لم يقبل المحل المعنى الحقيقي فصار إلى المجاز لا محالة.

وبدلالة العادة: أي العادة في استعمال الألفاظ وفهم المعاني منها، وذلك لأن الكلام موضوع للإفهام، فإذا نقل عن معناه اللغوي واستعمل في العرف لشيء آخر فلا محالة يراد به هذا المعنى، وهذا إذا لم يكن الحقيقة مستعملة، وإلا لكانت الحقيقة أولى من المجاز عند أبي حنيفة رحمه الله كما عرفت.

كما ذكرنا: في قوله: "لا يأكل من هذه النخلة"، وفي قوله: "لا يضع قدمه في دار فلان"، فإن الحقيقة في الأول تركت بدلالة محل الكلام؛ إذ المحل لا يصلح أن يكون مأكولاً بنفسه، فيراد المجاز وهو الثمر أو الثمن، وفي الثاني تركت بدلالة العادة؛ لأن المعنى الحقيقي وهو وضع القدم حافياً متروك، وإنما المتعارف المعنى المجازي وهو الدخول، فيراد هذا، وكذا سائر الألفاظ المنقولة شرعاً كالصلاة والزكاة والحج، أو عرفاً عاماً أو خاصاً.

وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلم كما في يمين الفور، وبدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ (الكهف: ٢٩)، وبدلالة اللفظ في نفسه، كما إذا حلف: "لا يأكل لحما"، فأكل لحم السمك لم يحنث، (في الأول) وكذا إذا حلف: "لا يأكل فاكهة"، فأكل العنب لم يحنث عند أبي حنيفة؛ لقصور في (في الثاني) المعنى المطلوب في الأول وزيادة في الثاني.

أي لحم السمك.

بدلالة معنى إلخ: وقصده فيحمل على الأخص وإن كان اللفظ دالا على العموم حقيقة. يمين الفور: والفور في الأصل مصدر، فارت القدر إذا غلت واشتدت، فاستعير للسرعة، ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث، يقال: جاء فلان من فوره أي من ساعته، والمراد بيمين الفور: قول الرجل في حالة الغضب لامرأته وتريد الخروج من الدار: إن خرجت فأنت طالق، وإنما سميت بهذا الاسم لصدورها من المتكلم في حالة فوران الغضب، فحقيقة هذا الكلام أن تطلق في كل ما خرجت، ولكن بسبب معنى حدث في المتكلم وهو فوران الغضب يحمل هذا الكلام على المعنى المجازي وهو هذه الخرجة بخصوصها بهذه القرينة، حتى لو مكثت ساعة ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق، فيحمل على الخاص، وهذا النوع من اليمين أخرجه أبو حنيفة بفقهه خاصة، وكان القوم فيما سبق يقولون: اليمين موقتة، كقوله: "والله لا أفعل اليوم كذا"، ومؤبدة كقوله: "والله لا أفعل كذا" فأخرج الإمام موقتة معنى ومطلقة لفظا.

بدلالة سياق النظم: أي بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه أو متأخرة إلا أن السابق أكثر استعمالا من المتأخرة. فليكفر: فإن حقيقة قوله: "فليكفر" وجوب الكفر، ولكنها تركت بقرينة قوله: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ (الكهف: ٢٩) وحمل على المعنى المجازي وهو التوبيخ من قبيل ذكر الضد وإرادة الآخر للمناسبة بينهما؛ إذ المراد من مثل هذا الأمر النهي، ومثله: قول الرجل لآخر: "طلق امرأتي إن كنت رجلا، وافعل في مالي ما شئت إن كنت رجلا" لا يكون توكيلا، وكذا قوله للكافر: "انزل إن كنت رجلا" لا يكون أمانا بقرينة قوله: "إن كنت رجلا".

بدلالة اللفظ في نفسه: أي باعتبار مادة حروفه ومأخذ اشتقاقه لا باعتبار إطلاقه، وذلك بأن يكون اللفظ موضوعا لمعنى لكن يتفاوت أفراده بالزيادة والنقصان، بأن يكون هذا المعنى في بعضه زائدا أو ناقصا عن باقي الأفراد، فيخرج الناقص أو الزائد ويسمى مشككا. في الثاني: أي العنب، وذلك لأن اللحم مأخوذ من الالتحام، يقال: التحم القتال أي اشتد، ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم، فهذا اللفظ =

[جعل الكنايات بوائن]

وسُمّي البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق **مجازاً؛** لأنها **معلومة المعاني،** لكن الإبهام **فيما يتصل به** ويعمل فيه، فلذلك شابهت الكنايات، فسمّيت بذلك **مجازاً، ولهذا الإبهام** احتيج إلى النية، فإذا زال الإبهام بالنية وجب العمل بموجباتها من غير أن يجعل عبارة عن الصريح، **ولذلك** جعلناها **بوائن** إلا في قول الرجل: "**اعتدي**"؛ **لأن حقيقته للحساب،** ولا أثر لذلك في **النكاح، والاعتداد يحتمل** أن يراد به ما يعدّ من غير الأقراء.

= مثل قوله: لا يضع قدمه في دار فلان، فإنه شاع بين الناس أن المراد منه الدخول فصار صريحاً، وأشار المصنف بهذا أن الكناية كما توجد في الحقيقة كذلك توجد في المجاز أيضاً.

وسمّي البائن إلخ: جواب لسؤال مقدّر، وهو أنكم قلتم: إن الكناية ما استتر المراد به، وألفاظ الطلاق البائن مثل قوله: أنت بائن، وحرام، وبتة، وبتلة، ونحوها معلومة المراد والمعنى، فإن كل واحد يعلم أن البائن من البينونة وهي الانفصال، وكذا الحرام من الحرمة وهو المنع، فتلك الألفاظ تستعمل في معانيها صريحة، فكيف تسمونها كناية؟ فأجاب: بأن تسميتها كناية إنما بطريق المجاز. **معلومة المعاني:** لأن أهل اللغة يعلم أن البائن من البينونة، وهي الانفصال كما عرفت. **فيما يتصل به إلخ:** يعني الإبهام إنما هو في المحل الذي يتصل اللفظ به ويعمل فيه؛ إذ لا يعلم من أي شيء بائن، أمن المال أو الجمال أو الزوج أو العشيرة؟ **مجازاً:** ولهذا يقع الطلاق البائن بها عند النية، ولو كانت كنايات حقيقة لكانت بمنزلة قوله: "أنت طالق" فيقع به الطلاق الرجعي، وإليه أشار بقوله: **ولهذا الإبهام إلخ:** إذ لو كانت هذه الألفاظ كنايات حقيقة لكانت عبارات عن صريح الطلاق، فوقع بها طلاق رجعي. **ولذلك:** أي لأجل أنها كنايات مجاز. **بوائن:** حيث يقع بها الطلاق البائن.

اعتدي: استثناء من قوله: "جعلناها بوائن" يعني أن ألفاظ الكنايات كلها بوائن يقع بها الطلاق البائن إلا قوله: اعتدي، وكذا قوله: استبرئي رحمك، وقوله: أنت واحدة، حيث جعل الطلاق الواقع بهذه الألفاظ الثلاثة رجعياً لأجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديراً، أما قوله: "اعتدي" فبيّنه المصنف بقوله: **لأن حقيقته:** أي الاعتداد المفهوم من قوله: "اعتدي" للحساب، يقال: اعتدّ مالك أي احسب عدد مالك. **النكاح:** بإزالة الملك بخلاف قوله: أنت بائن وحرام ونظائرهما، فإذا نوى بها الطلاق يثبت البينونة والحرمة معه أيضاً، فإذا لم يؤثر ذلك الحساب في قطع النكاح فيحمل على أحد المعاني المحتملة التي بيّنها المصنف بقوله: **والاعتداد يحتمل إلخ:** أي يحتمل اعتداد =

فإذا نوى الأقراء وزال الإبهام بالنية وجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاءً، وقبل الدخول جعل مستعاراً محضاً عن الطلاق؛ لأنه سببه، فاستعير الحكم لسببه، وكذلك قوله: "استبرئي رحمك".

أي الطلاق — وهو الاعتداد لسببه

= غير متخلص من إبهام الله تعالى، ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن عدة الطلاق الرجعي، فإن كانت المرأة مدخولا بها يثبت به الطلاق اقتضاءً واقتضاءً؛ فكأنه قال: "اعتدّي؛ لأني طلقتك، أو كوني طالقاً ثم اعتدّي، أو طلّقي ثم اعتدّي، فلما أمرها بالاعتداد ولم يكن العدة واجباً عليها قبل الطلاق فلا بد من تقدير الطلاق قبل الأمر ضرورة صحة الأمر، والضرورة ترتفع بإثبات أصل الطلاق من غير حاجة إلى إثبات أمر زائد كالبينونة والزيادة على واحدة، وخلاصة الكلام أن قوله: "اعتدّي" معناه الحقيقي حساب، وهو لا يؤثر في انقطاع النكاح، فلا يمكن العمل بنفسه ما لم يحمل على أحد المعاني المحتملة، وهو اعتداد الحيض للفراغ عن العدة، فإذا نوى هذا المعنى فكأنه أمر بالاعتداد بالحيض للفراغ عن العدة، والمرأة المدخول بها محل العدة، ففي حقها يثبت هذا الأمر، وهذا الأمر يتوقف على ثبوت الطلاق قبله ضرورة صحته، والضرورة تتقدر بقدر ما يكفي له، وهو الطلاق بلا وصف البينونة وغيرها، فيثبت الواحدة الرجعية، وإن كانت غير مدخول بها فهي ليست بمحل العدة؛ لأن العدة لا تجب في حقها فلا يصح في حقها أن يقال: كأنه أمر بالاعتداد بالحيض للفراغ عن العدة، فلا بد من أن يجعل قوله "اعتدّي" مستعاراً من الطلاق كأنه قال: طلّقي نفسك مجازاً؛ لإطلاق المسبَّب على سببه، ويثبت من قوله: "طلّقي نفسك واحدة" رجعي.

سببه: أي سبب اعتداد الحيض للفراغ عن العدة لسببه، وهو الطلاق، أي فاستعير الاعتداد للطلاق بأن أطلق الاعتداد وأريد به الطلاق، فإن قيل: استعارة السبب للمسبَّب جائزة، وأما استعارة المسبَّب للسبب فهو جائز عند الأصوليين كما مرّ سابقاً، فكيف جوّزتم هنا؟ قلنا: إذا كان المسبَّب مختصاً بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين، وهنا الاعتداد المسبَّب مختص بسببه الطلاق، فإن قيل: لا نسلّم الاختصاص؛ لأن الأمة إذا عتقت تعتدّ، وكذا إذا مات زوج المرأة تعتدّ، فقد وجدت العدة بغير الطلاق؟ قلنا: لا؛ لأن الأمة إنما تعتدّ تشبيهاً بالطلاق، فقد وجد الطلاق تقديراً، والتي مات زوجها معتدة في الحقيقة ليست لتعرف براءة الرحم بل لأجل الحداد، ولذا شرعت بالأشهر دون الحيض، فلا يكون في النوع من العدة.

فيه: واعلم أن المرأة إن كانت مدخولا بها فيصحّ في حقها أيضاً أن يراد بقوله: "اعتدّي" طلّقي استعارة المسبَّب للسبب، كما جاز في غير المدخول بها، فالوجه الأول مخصوص بالمدخول بها، والثاني يشملهما.

استبرئي رحمك: هذه كلمة ثانية من الكلمات الثلاث التي يقع بها الطلاق الرجعي، فقوله: "استبرئي رحمك" يحتمل أن يكون طلب براءة الرحم لأجل الولد أو لنكاح زوج آخر، فإذا نوى هذا يقع به الطلاق الرجعي. =

وقد جاءت به السنة أن النبي ﷺ قال لسودة رضي الله عنها: اعتدّي، ثم راجعها، وكذلك "أنت واحدة" يحتمل نعتاً للطلقة ويحتمل صفة للمرأة، فإذا زال الإبهام بالنية كان دلالة على الصريح، لا عاملاً بموجبه.

(كلام: كان قوله هذا — أن يكون — أي دليلاً)

[الأصل في الكلام]

ثم الأصل في الكلام هو الصريح، فأما الكناية ففيها ضربُ قصور من حيث إنه يقصر عن البيان بدون النية، وظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات حتى أن المقرّ على نفسه ببعض الأسباب الموجبة للحد ما لم يذكر اللفظ الصريحَ لايستوجب العقوبة.

(أي نوع — أي في الأحكام)

= فإن كانت مدخولا بها فكأنه قال: استبرئي رحمك لأحل نكاح زوج آخر؛ لأني طلّقتك، فيراد الطلاق لضرورة صحة الأمر، وإن كانت غير مدخول بها يكون قوله مستعاراً عن الطلاق، كما مرّ تقريره في قوله "اعتدّي"، فتذكره. وقد جاءت إلخ: وهي أن النبي ﷺ قال لسودة بنت زمعة رضي الله عنها: "اعتدّي" ثم راجعها، فثبت من هذا أن قوله: "اعتدّي" يقع به الطلاق الرجعيّ حيث راجعها النبي ﷺ بعد قوله هذا. أنت واحدة: يقع به الطلاق الرجعيّ وهذه كلمة ثالثة، وذلك لأن قوله هذا لا يؤثّر بنفسه في قطع النكاح، حتى يراد به أحد المعاني المحتملة التي بيّنه المصنّف بقوله: يحتمل إلخ. نعتاً للطلقة: فيكون المراد بقوله هذا: "أنت طالق" طلقة واحدة. صفة للمرأة: بأن يكون معناه: أنت واحدة في الجمال، أو المال، أو غير ذلك من الأوصاف الحميدة.

فإذا: أريد به المعنى الأول. الصريح: أي صريح الطلاق بناءً على أن ذكر الصفة وهي قوله: "واحدةً" بالنصب دليل على وجود الموصوف وهو طلقة بمعنى الطلاق؛ لأن تقدير قوله: أنت طالق طلقة واحدة فيقع الطلاق الرجعيّ كما في الصريح، ولايكون هذا الكلام في قطع النكاح عاملاً بموجبه.

بموجبه: أي بمقتضاه؛ إذ موجب التوحّد، ولا أثر له في قطع النكاح، فيحمل على أحد المعاني كما مرّ تقريره آنفاً. هو الصريح: لأن وضع الكلام إنما هو للإفهام، والصريح في هذا الأمر أتمّ حيث يثبت المقصود به بغير النية أيضاً. إنه: أي الكناية بتأويل المذكور. بدون النية: فلا يظهر المراد بغير النية أو ما يقوم مقامها من دلالة. بالشبهات: وهي الحدود والكفارات، فإنها لاتثبت بالكنايات. حتى أن المقرّ إلخ: فلو قال: إني جامعتُ فلانةً جماعاً حراماً، أو واقعتُها، أو وطئتها، لا يجب عليه الحد ما لم يقل: نكتُها، أو زنيتُ بها، وكذا لو قال لأحد: "فجرتَ فلانة أو جامعتَها" لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل: "زنيتَ بها أو نكتَها"، فإنها صريح في القذف.

[إشارة النص ودلالة النص]

أي الحكم الثابت بالإشارة

والإشارة ما ثبت بالنظم مثل الأول إلا أنه ما سيق الكلام له، كما في قوله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين الذين﴾ الآية، سيق الكلام لبيان إيجاب سهم من الغنيمة لهم،

من هذه الآية

وفيه إشارة إلى زوال أملاكهم إلى الكفار، وهما سواء في إيجاب الحكم إلا أن الأول

أي في سوق الكلام

أحق عند التعارض، وأما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا بالرأي.

أي الثابت بدلالة النص

= فدخل فيه القسم الأول فقط، فإن قلت: الحل في إباحة النكاح بقوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم﴾ (النساء:٣)، كان استدلالا بعبارة النص لا بإشارته، كذا قيل. والإشارة: أي الحكم الثابت بإشارة النص. مثل الأول: أي مثل الحكم الثابت بالأول في أن كلا منها ثابت بالنظم. له: أي لبيان الحكم، وكلمة "ما" نفي، ومثاله في المحسوسات هو أن ينظر إنسان إلى أحد مقصده ومع ذلك يقع نظره إلى من هو قريبه يمنة ويسارا من غير التفات إليه، فالأول بمنزلة الثابت بعبارة النص والثاني بإشارته. سيق الكلام إلخ: لأن قوله تعالى: "للفقراء" بدل من قوله: ﴿ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾ (الأنفال:٤١) بتكرير العامل، أو عطف على الأول بغير واو، كما يقال: المال لزيد لبكر، وعلى التقديرين: المسوق لبيان مصارف الخمس، وحاصل هذه الآية أن الخمس للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم.

إشارة إلخ: لأنه تعالى مع كونهم ذا أموال وأملاك سماهم فقراء كما قال: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾ (الحشر:٨)، وحقيقة الفقر زوال الملك، لا بعد اليد عن المال، ولذا يكون ابن السبيل مع بعد يده عن المال غنيا، ويجب عليه الزكاة، فثبت بذلك أن المهاجرين زال ملكهم عن أموالهم بسبب غلبة الكفار واستيلائهم على أموالهم، وفيه خلاف للشافعي رحمه الله فهو يرتكب المجاز في هذا الكلام.

سواء إلخ: يعني: العبارة والإشارة مستويان في إثبات الحكم، إذ الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم، أو في كونهما قطعي الدلالة على المراد، لكن العبارة ترجح على الإشارة عند التعارض؛ لأنها المقصودة بالسوق بخلاف الثاني. فما ثبت: أي الحكم الذي ثبت. بمعنى النص إلخ: وليس المراد من قوله "بمعنى النص" معناه الذي يوجبه ظاهر النظم أي معناه اللغوي الموضوع له، فإنه حينئذ من قبيل العبارة بل معناه الالتزامي، كالإيلام من التأفيف، فبقوله "بمعنى النص" خرج العبارة والإشارة فإنهما ثابتان بالنظم دون معناه، وكذا خرج به المحذوف فإنه ثابت بنفس النص لا بمعناه؛ لأن المحذوف كالمذكور. وقوله: "لغة" تمييز عن معنى النص، فيكون المعنى ما ثبت بمعنى النص الذي يكون لغويا للنص أي لا يكون فهمه والعمل به موقوفا على الفقه، فيخرج به المقتضي؛ لأنه ثابت =

كالنهي عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التأمل والاجتهاد، **والثابت بدلالة النص** مثل الثابت بالإشارة، حتى صح إثبات الحدود والكفارات **بدلالة النصوص**: ....

ـــ شرعاً أو عقلاً. وكذا صرح به القيس. معنى هذا قوله: "لا استنباطاً بالرأي" تأكيد لقوله "لغة"، ورد على من زعم أن دلالة النص هي القياس الجلي، وذلك لأن القياس كثيراً ما يكون ظنياً لا تثبت به الحدود بخلاف دلالة النص، ولأن القياس لا يقف عليه إلا المجتهد، ويحتاج فيها إلى النظر والاستنباط، بخلاف الدلالة فإنه يعرفها كل من كان من أهل اللسان بغير احتياج إلى ترتيب المقدمات والنظر. وأن الدلالة ذكرها من منكري القياس. وإليه يشير المصنّف بقوله: **كالنهي عن التأفيف** (أي النهي في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] معناه الموضوع له النهي عن التكلم بكلمة "أف" فقط، وهذا ثابت بعبارة النص. فهذا النهي عن التأفيف يفيد حرمة الضرب والشتم وما يؤذيهما بغير الاجتهاد والتأمل، وذلك لأن كل من يعرف لغات العرب يدرك أو يكفي فهمهما بمعرفة بمجرد استماع هذا النص، أن الضرب منهي عنه وحرام. وهذا المعنى ثابت بدلالة النص؛ لأن هذا المعنى لازمٌ لمعناه الأصلي ولم يكن بالعبارة مسوقة. والأولى أن يقول: كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التأفيف. ثم أوضح الفرق بين الدلالة والقياس بقوله: والثابت بدلالة (إلخ) في كونهما قطعية أو في أنهما يثبتان بعبارة النص، بخلاف القياس فإنه ثابت بالرأي.

بدلالة النصوص: دون القياس، فهذا فرق جلي بينهما، وذلك لأن الدلالة قطعية، والقياس* إذا يكون بعلة مستنبطة يكون ظنياً، والحدود لا تثبت إلا بطريق قطعي، فيصح إثباتها بالأول دون الثاني. مثال إثبات الحدود بدلالة النص: إنهم حكموا بالرجم على غير "ماعز" الذي ثبت فيه بعبارة النص، وقصته هي ما روى الترمذي أنه جاء ماعز الأسلمي إلى رسول الله ﷺ فقال: إنه قد زنى، فأعرض عنه، ثم جاء من شقه الآخر فقال: إنه قد زنى، فأعرض عنه، ثم جاء من شقه الآخر فقال: يا رسول الله إنه قد زنى، فأمر به في الرابعة، فأخرج إلى الحرة** فرجم بالحجارة. [الترمذي، رقم: ١٤٢٨] فأمره عليه السلام بالرجم على ماعز ليس لأجل أنه ماعز وصحابي، بل لأنه زنى في حالة الإحصان، فيعلم بدلالة النص أن كل من كان كذلك يرجم، وإن كان هذا الحكم ثبت بطريق العبارة بنصوص أخرى. ومثال إثبات الكفارات بدلالة النص إثبات الكفارة على غير الرجل الذي وقع على امرأته عمداً في نهار رمضان على عهد رسول الله ﷺ، كما روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه. =

* والقياس: وأما إذا كان بعلة منصوصة فيساوي الدلالة في القطعية وإثبات الحدود.
** الحرة: هي بقعة ذات حجارة سود خارج المدينة.

[مقتضى النص]

إلا عند التعارض **دون الإشارة**. وأما **المقتضى فزيادة** على النص **ثبت شرطاً** لصحة....
أي على المنصوص عليه

---

* قال: بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكتُ، قال: ما لك؟ قال: وقعتُ على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: فهل تجد إطعام ستين مسكيناً؟ قال: لا، قال: اجلس، فمكث النبي ﷺ فبينا نحن على ذلك أُتي النبي ﷺ بعرق فيه تمر والعرق المكتل الضخم فقال: أين السائل؟ قال: أنا، قال: خذ هذا فتصدق به، فقال الرجل: أعلى أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابتيها (يريد الحرتين) أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه ثم قال: أطعمه أهلك. [البخاري، رقم:١٩٣٦] فأمره ﷺ بالكفارة لفعل المذكور ليس لأجل أنه كان صحابياً أو فقيراً بل لأجل أنه وقع على امرأته في نهار رمضان، فيعلم بالدلالة أن كل من يفعل كذا يجب عليه الكفارة، والأمثلة لذلك كثيرة مذكورة في المطوّلات.

دون الإشارة: وذلك لأن الثابت بالإشارة ثابت باللفظ نفسه بلا واسطة، والثابت بالدلالة ثابت بواسطة معنى لازم لمدلول النص، ومثال التعارض بينهما قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (النساء:٩٢)، فهذه الآية تدلّ بطريق الدلالة على أنه تجب الكفارة على من قتل مؤمناً متعمداً فإنه أعلى حالاً من الخاطئ، كما تمسّك بها الشافعي رحمه الله، ولكن الآية الثانية تدلّ بالإشارة على أن العامد ليس عليه الكفارة، فترجح هذه على الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ (النساء:٩٣)، فإنها تدلّ بالإشارة على أنه ليس عليه الكفارة؛ لأن الجزاء اسم الكامل، وأيضاً هو كل المذكور، فعلم أنه لا جزاء له سوى جهنم كما هو مذهبنا. فإن قلت: فعلى هذا ينبغي أن لاتجب عليه الدية والقصاص؟ قلتُ: ذلك جزاء المحلّ، وأما جزاء الفعل فهو في الخطأ الكفارةُ وفي العمد جهنم، وما سلم فالقصاص والدية بدل فيه أمر متأمّل.

المقتضى: على صيغة اسم المفعول. **فزيادة**: في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه، والزيادة مصدر بمعنى المزيد، فالحاصل على تلك الزيادة التي هو الصيانة* يسمّى بالمقتضي على صيغة اسم الفاعل، والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول، ودلالة الشرع على أن هذا الكلام لا يصحّ إلا بالزيادة هو الاقتضاء. وقيل: الكلام الذي لايصحّ إلا بالزيادة هو مقتضي على صيغة اسم الفاعل، والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول، وطلبه الزيادة هو الاقتضاء، وما ثبت به هو حكم المقتضى، كذا ذكره بعض المحققين. **ثبت**: ذلك المقتضى أو الزيادة على تأويل المزيد، والمآل واحد، والجملة صفة للزيادة. **شرطاً**: مفعول له أي ثبت تلك الزيادة لأجل أن يكون شرطاً.

---

* الصيانة: أي صيانة الكلام عن اللغو ونحوه.

المنصوص عليه لما لم يستغن عنه، فوجب تقديمه لتصحيح المنصوص، **فقد اقتضاه النص**، فصار المقتضى بحكمه **حكمًا للنص، والثابت به** يعدل الثابت بدلالة النص **إلا عند المعارضة به**.

لما: متعلق بقوله: شرطًا. عنه: أي عن المقتضى وهو المزيد. **فقد اقتضاه**: أي المقتضى الذي هو الزيادة على المزيد. النص: في معنى التعليل له، أي إنما وجب تقديم المقتضى لأجل تصحيح المنصوص عليه؛ لأن النص اقتضاه أي طلبه لصحته، فكان من شروطه، وتقديم الشرط على المشروط ضروري، وقيل: قوله "لما لم يستغن" مستأنف، وقوله: "وجب تقديمه" جوابه، وقوله "فقد اقتضاه النص" وجه تسميته بهذا الاسم. والحاصل أن المقتضى زيادة على المنصوص تثبت تلك الزيادة لأجل تصحيح المنصوص؛ إذ لو لم يثبت هذه الزيادة يلغو المنصوص فهي شرط لصحته؛ لأنه لا يستغني عنه، فهو شرط، والشرط واجب التقدم على المشروط، فكذا هذه الزيادة وجب تقديمها على المنصوص لتصحيحه، ولما كان النص اقتضاها أي طلبها سميت هذه الزيادة بـ"مقتضى".

حكمًا للنص: ومضافًا إليه؛ لأن حكم المقتضى تابع له، وهو تابع للمقتضي بالكسر، فيكون المقتضى مضافًا إليه بنفسه، وحكمه بواسطته. فإن قيل: قد سبق أن المقتضى شرط، والشرط أصل متقدم، والحكم فرع متأخر، فكيف يكون المقتضى مع كونه شرطًا حكمًا للنص المقتضي بالكسر؟ قلت: هنا اعتباران، فالمقتضى إنما هو شرط وموقوف عليه باعتبار صحة الكلام، وفرع وحكم باعتبار أنه يثبت بمعونة المقتضي أي النص.

والثابت به إلخ: أي الحكم الثابت بالمقتضى يساوي الثابت بدلالة النص في إيجاب الحكم القطعي.

عند المعارضة: فإن عند المعارضة يترجح الدلالة على الاقتضاء، مثاله: قوله ﷺ لأم قيس، سألت رسول الله ﷺ عن دم الحيض يصيب الثوب، فقال: "اغسليه بالماء والسدر، وحكيه ولو بضلع". [أبو داود، رقم:٣٦٣] فقوله ﷺ: "اغسليه" يدل بالاقتضاء على أن لا يجوز غسل النجاسة بغير الماء من المائعات؛ لأن الأمر بالغسل بالماء يقتضي صحة أن لا يجوز بغير الماء، ولكن هذا القول بعينه يدل بدلالة النص على جواز غسل النجاسة بالمائعات كالماء؛ لأن معنى الغسل الذي يعرفه كل أحد هو إزالة النجاسة الحقيقية، لا استعمال الماء بعينه، وهي تحصل بالماء وغيره من المائعات. ألا ترى أن من ألقى الثوب النجس على النار يسقط عنه الغسل، فرجحت الدلالة على الاقتضاء.

فائدة: واعلم أن جمهور المتقدمين من أصحابنا وغيرهم جعلوا ما يقدر لتصحيح الكلام ثلاثة أقسام: أحدها: ما يقدر لصدق المتكلم، مثل حديث: "رفع عن أمتي الخطأ". [متفق عليه] وثانيها ما يقدر لصحة الكلام عقلًا كـ ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾، وثالثها ما يقدر لصحته شرعًا كـ "أعتق عبدك عني بألف"، وسموا الكل مقتضى، وعرّفوه بأنه جعل غير المنطوق كالمنطوق لتصحيحه، وهذا شامل للأقسام الثلاثة، وإليه مال القاضي أبو زيد، =

[الفرق بين المقتضى والمحذوف]

وقد يُشْكِل على السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف، وهو ثابت لغةً، وآية ذلك أن ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء، وإذا كان محذوفاً فقدّر مذكوراً
أي يقدّر مذكورا
انقطع عن المذكور، كما في قوله تعالى: ﴿واسْئَلِ القريةَ﴾، فإن السؤال يتحوّل
وإذا يقدر هنا "الأهل" تتعلق بالقرية أي يصحح
عن القرية إلى المحذوف، وهو الأهل عند التصريح به.

= ثم اختلفوا في ثبوت العموم، فذهب أصحابنا إلى عدم عمومه، والشافعية إلى عمومه، والمتأخرون من أصحابنا كشمس الأئمة وفخر الإسلام وصاحب الميزان لما رأوا أن العموم في بعض أقسامه ثابت (وهو المقدّر لتصحيح الكلام كما في قوله لامرأته: طلّقي نفسك، حيث جوّزوا نية الثلاث) جعلوا المقتضى ما يقدّر لصحة الكلام شرعاً فقط، وجعلوا ما وراءه قسماً واحداً، أو سمّوه محذوفاً ومضمراً، وجوّزوا فيها العموم خاصة، وتابعهم المصنّف في بيان الفرق وإيراد العلامة.

لغةً. فالمحذوف ثابت لغةً، والمقتضى شرعاً، ولذا قيل في تعريف المحذوف: إنه ما أسقط من الكلام اختصاراً لدلالة تأتي عليه، فكان ثابتاً لغة. وآية ذلك: أي علامة الفصل. أن ما اقتضى غيره: أي الذي يقتضي غيره وهو المقتضي بالكسر. ثبت عند إلخ: أي يقرّ ويثبت عند وجود المقتضي؛ يعني الفرق بين المحذوف والمقتضى من وجوه: أحدها ما مرّ، والثاني أن المقتضي بالكسر يقرّ عند التصريح بمقتضى بالفتح بخلاف المحذوف، فإن عند تصريح المحذوف ينقطع ما يضيف إلى المذكور، ويتعلّق بالمحذوف، وهذا معنى قوله: وإذا كان: ما يحتاج إليه المنطوق. انقطع إلخ: أي ينقطع ما يضاف إلى المذكور ويتعلق بالمحذوف.

المحذوف وهو إلخ. أقول: تنتقض القاعدتان، أمّا الأخيرة فبقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾ (البقرة: ٦٠)، فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً، فإن المحذوف هنا: فضرب فانشق الحجر فانفجرت منه الآية، ومع هذا لايتغير الكلام عند التصريح به ولا يتغير الإعراب. وأما الأولى فبقوله: "أعتق عبدك عني بألف"، فإنه إن قدّر البيع ويقال: بع عبدك عني وكن وكيلي بالإعتاق، فإنه يتغيّر الكلام مع أنه مقتضى؛ لأنه كان مأموراً بإعتاق عبده، وبعد التقدير يصير مأموراً بإعتاق عبد الآمر المتكلم، وقد تكلّف في الجواب عنهما بعض المحققين، ولذا قيل: إن الفرق بينهما بالوجه الأول، وهو أن المقتضى شرعيّ والمحذوف لغويّ

[الثابت بالمقتضى لايحتمل التخصيص]

ثم الثابت بمقتضى النص لايحتمل التخصيص، حتى لو حلف: "لا يشرب" ونوى شراباً دون شراب، لاتعمل نيته؛ لأن المقتضى لا عموم له خلافاً للشافعي رحمه الله، والتخصيص فيما يحتمل العموم، وكذلك الثابت بدلالة النص **لا يحتمل التخصيص؛ لأن معنى النص** إذا ثبت كونه علةً لايحتمل أن يكون غير علة.

والثالث ما بيّنه المصنف بقوله: **ثم الثابت بمقتضى إلخ** يعني أن الثابت باقتضاء النص وهو المقتضى لايحتمل التخصيص؛ لأن التخصيص إنما يوجد فيما يحتمل العموم، فلا عموم للمقتضى عندنا؛ لأن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ، والمقتضى معنى لا لفظ، حتى لو حلف: لايشرب، ونوى شراباً دون شراب يحنث بالشرب أيّ شراب كان، فلا أثر لنيته، وذلك لأن الشراب إنما يقدر باقتضاء الكلام؛ لأن الشرب لايتحقّق بدون المشروب، فيقدّر المشروب اقتضاءً فيحنث بكل شراب أيّ مشروب كان، لا لأنه عامّ بل لأجل وجود ماهية الشرب، وفيه خلاف للشافعي رحمه الله: لأن عنده يجري فيه العموم والخصوص؛ لأنه عامّ كالمحذوف، وهو يقبل العموم والخصوص. وحاصل هذا الوجه أن المقتضى لا عموم له عندنا بخلاف المحذوف، وهذا أصل كبير مختلف بيننا وبين الشافعي، يتفرّع عليه كثير من المسائل.

أقول: إيراد هذا المثال على مذهب من يقول: إن المقتضى شرعيّ غير سديد؛ لأن المقتضى في هذا المثال عقليّ فتأمل، ولما ساق الكلام في الفرق بين المحذوف والمقتضى بأن الأول يحتمل العموم بخلاف الثاني أتى بعده بذكر الدلالة بأنها أيضاً لاتحتمل العموم تتميماً للفائدة.

لايحتمل التخصيص: كما لايحتمله المقتضي؛ إذ العموم والخصوص من عوارض الألفاظ، وهذا معنى لازم للموضوع له، لا للفظ. **لأن معنى النص إلخ**: وحاصله أن معنى النص (المستفاد من النص بطريق الدلالة) كالإيذاء في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ (الإسراء:٢٣) إذا ثبت كونه علة لحرمة التأفيف المنهيّ عنه، والمعنى شيء واحد لايتعدد بتعدد المحال. فلو قلنا بالتخصيص بأن يكون المعنى المؤثر الثابت لغةً وهو الإيذاء مثلاً موجوداً في صورة ولا يترتب الحكم وهو الحرمة حينئذ يلزم أن لا يكون الإيذاء علةً، وقد كان علة وهو محال، وهذا معنى قوله: إذا ثبت كونه علة لايحتمل أن يكون غير علة، بل أينما وجد العلة وهي الإيذاء يوجد الحرمة، وهذا لايسمّى تخصيصاً عند القوم.

وأما الثابت بإشارة النص فيحتمل أن يكون عاماً يخص؛ لأنه ثابت بصيغة الكلام، والعموم باعتبار الصيغة.

(وأما الثابت بإشارة إلخ) اختلف في هذا، فقال القاضي أبو زيد ومن سلك مسلكه: هو أيضاً لايحتمل التخصيص؛ لأن العموم إنما يوجد فيما يكون سياق الكلام لأجله، فأما ما يقع الإشارة إليه فهو زيادة على المطلوب بالنص، فإذا لم يوجد العموم لايوجد التخصيص؛ لأنه فرعه. وقال شمس الأئمة وأتباعه ومنهم المصنف: إنه يحتمل ذلك؛ لأن الثابت بالإشارة مثل الثابت بالعبارة، من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام، فكما أن الثابت بالعبارة يحتمل العموم فيمكن أن يخص، كذا هذا.
ومثال إشارة المخصوص البعض قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (البقرة:١٥٤)، فإن هذا الكلام سيق لعلوّ درجات الشهداء، ويفهم منه بطريق الإشارة أنه لايصلّى عليهم؛ لأنهم أحياء، كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله، لكن خصّ منه حمزة بما روى أحمد عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ صلّى على حمزة سبعين صلاةً. وأما مثاله على مذهبنا فهو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ (البقرة:٢٣٣)، فإن هذا الكلام يدلّ بطريق الإشارة على أن للأب حق التملّك في مال ولده، فخصّ منه وطء الأب جارية ولده، فإنه لايحلّ حتى يجب عليه قيمتها على ما عرف. ثم لما كانت تمسّكات علمائنا منحصرة في الأربع: العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء، وكان بعض العلماء كالشافعي رحمه الله وأتباعه يتمسّك بوجوه أخر أيضاً سوى هذه، أراد المصنّف أن يبيّن فسادها، ولذا أورد فصلاً.
فصل: واعلم أن عامة الأصوليين من أصحاب الشافعي رحمه الله قسّموا الدلالة إلى منطوق ومفهوم، وقالوا: المنطوق ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، وهذا يشمل ما سمّيناه عبارةً أو إشارةً أو اقتضاءً، والمفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق. ثم المفهوم عندهم نوعان: مفهوم موافقة، وهو أن يفهم من اللفظ حال للمسكوت عنه على وفق المنطوق، وهذا ما سمّيناه دلالة النص، ومفهوم مخالفة، وهو أن يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق. ثم المفهوم المخالف على أنواع؛ لأنه إن فهم من اسم العلم فهو مفهوم اللقب، وإن فهم من الشرط أو الوصف فهو مفهوم الشرط أو الوصف، وتلك الأقسام من المفهوم فاسدة عندنا، لايصحّ الاحتجاج بها كما قال المصنّف.

[العمل بالنصوص بوجوه أخر]

فصل: ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه أخر، هي فاسدة عندنا، منها ما قال **بعضهم**: إن **التنصيص على الشيء** باسمه العلم **يوجب التخصيص** ونفي الحكم عما عداه، وهذا فاسد؛ لأن النص لم يتناوله، فكيف يوجب الحكم فيه **نفياً أو إثباتاً**.

ومنها ما قال الشافعي رحمه الله: إن الحكم **متى علق بشرط**، أو أضيف إلى مسمى **بوصف خاص أوجب** نفي الحكم عند عدم الشرط أو الوصف، ولهذا لم يجوّز نكاح الأمة عند فوات الشرط. ....

بوجوه أخر: غير ما ذكرنا من العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء. **بعضهم**: وهو أبو بكر الدقاق وأبو حامد وبعض الحنابلة والأشعرية. **التنصيص على الشيء** باسمه العلم: أي بالاسم الذي ليس بصفة، سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل، أو علما كزيد. **يوجب التخصيص** إلخ: والحاصل أن الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند هؤلاء القوم، كقوله ﷺ: "إنما الماء من الماء". [مسلم، رقم:٧٧٥] والمراد بالماء الأول الغسل، وبالثاني المني. فلما نصّ ﷺ بالماء فهم علم فهم الأنصار عدم وجوب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء، فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك.

نفياً أو إثباتاً: يعني لما لم يتناول النصُّ المسكوت عنه فكيف يثبت الحكم فيه نفياً أو إثباتاً، فإنك إذا قلت: جاء زيد، فهذا الكلام لا يتناول غيره كعمرو، فلا يدلّ على أن عمرا لم يجئ أو جاء، وإلا يلزم الكفر في قولك: "محمد رسول الله ﷺ"، فإنه على هذا يدلّ على أن غيره ليس برسول، وهو كفر، ففائدة التخصيص أن يتأمل المجتهد فيه، فيثبت الحكم في غيره بالقياس وينال درجة الاجتهاد. وأما استدلال الأنصار فهو بحرف الاستغراق الذي هو اللام؛ لأن الأصل فيه الاستغراق عند عدم العهد، فيكون المعنى جميع أفراد الغسل من المني، يعني جميع أفراد الغسل الذي يتعلق بالشهوة منحصر في الماء، فنقول: "الماء" قد يثبت عيانا بأن ينزل في النوم أو اليقظة مشروطاً أو بغيره، وقد يثبت دلالة بأن يقام ذيله وهو التقاء الختانين مقامه، كما قدم السفر مقام المشقة.

متى علق بشرط: كما يكون في مفهوم الشرط. **بوصف خاص**: كما يكون في مفهوم الوصف، بأن يكون الاسم عاما ولكنه قيد بوصف مختص بالبعض كقوله ﷺ: "في الغنم السائمة زكاة" [جامع العلوم والحكم]، فإن اسم الغنم عامّ في جنسه، ووصف السوم مختصّ ببعضه لا بكلّه. **أوجب**: التعليق في الأول، والإضافة في الثاني.

أو **الوصف** المذكورين في قوله تعالى: **﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾**، **وحاصله** أنه ألحقَ الوصفَ بالشرط، **واعتبر التعليق** بالشرط عاملاً في منع الحكم دون
الشافعي
السبب، **ولذلك** أُبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك، ....
الشافعي

أو الوصف: وهو الإيمان في الفتيات أي الإماء. **﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً إلخ﴾** أي من لم يستطع منكم زيادة وقدرة في المال أن ينكح الحرائر المؤمنات لأجل زيادة مهورهن ونفقتهن فله أن ينكح أمة مؤمنة من مملوكات أيمانكم، أي إخوانكم فحذف المضاف، وإلا لايجوز نكاح السيد بأمة نفسه، فالله تعالى علّق حكم نكاح الإماء بشرط عدم طول الحرة، ثم قيد الأمة بوصف الإيمان، فعلى مفهوم الشرط والوصف لايجوز النكاح بالأمة عند القدرة بنكاح الحرة، وأيضاً لايجوز نكاح الكتابية للمؤمن، كما هو مذهب الشافعي رحمه الله، وعندنا جاز الأمران.
وحاصله: أي حاصل ما قاله الشافعي من أن التقيد بالشرط أو الوصف يدلّ على نفي الحكم عما عداه.
ألحق الوصف إلخ: في كونه موجباً للعدم عند العدم؛ لأن أثر الوصف في المنع كأثر الشرط، بدليل أن الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط، ألا ترى أن من قال لامرأته: أنت طالق راكبةً، فإن الطلاق في هذا القول معلّق بركوبها، كما أن الطلاق في قوله: أنت طالق إن كنت راكبةً، متعلق بركوبها، فلما لم يوجد الطلاق في كلا القولين بغير الركوب ألحق الوصف بالشرط. **واعتبر التعليق إلخ:** واعلم أن أثر التعليق في المنع متفاوت، لكن عند الشافعي رحمه الله هو يمنع الحكم عن الثبوت إلى زمان وجود الشرط، ولا يمنع السبب عن الانعقاد، فلايكون السبب موجوداً موجباً للحكم في الحال، لكن التعليق منع وجود الحكم إلى زمان وجود الشرط، فكان عدمه مضافاً إلى عدم الشرط، وعندنا التعليق يمنع السبب عن الانعقاد، فلا يكون السبب موجوداً موجباً للحكم في الحال، فكان عدم الحكم بناءً على العدم الأصلي، ففي قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق" السبب هو "أنت طالق"، والحكم هو وقوع الطلاق، فعند الشافعي التعليق بالشرط (أعني الدخول في الدار) إنما عمل في منع الحكم فقط دون السبب، إذ السبب قد وجد حساً لا مردّ له.
ولذلك: أي لأجل أن التعليق إنما يؤثر في منع الحكم دون السبب. **تعليق الطلاق إلخ:** فمن قال للأجنبية: "إن نكحتك فأنت طالق"، أو قال لعبد غيره: "إن ملكتك فأنت حر"، فهذا الكلام عنده باطل، حتى لايقع الطلاق بعد النكاح ولا الإعتاق بعد الملك؛ لأن السبب وهو قوله: "أنت طالق" و"أنت حر" موجود عند التعليق، فلا بدّ لانعقاده من وجود الملك في المحل، وإذا خلا المحلّ عن الملك لغا، وصار كما إذا قال للأجنبية: "إن دخلت الدار فأنت طالق"، وهذا باطل بالاتفاق.

[الفرق بين الواجب المالي والبدني]

وجوّز التكفير بالمال قبل الحنث؛ لأن الوجوب (أي وجوب الكفارة) حاصل بالسبب على أصله، ووجوب الأداء متراخ عنه بالشرط، والمالي (أي الواجب المالي) يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه. أما البدني (كالصوم) فلا يحتمل الفصل، فلما تأخر الأداء لم يبق الوجوب. وإنا نقول: بأن أقصى درجات الوصف إذا كان مؤثرا أن يكون علة للحكم، ....

وجوز التكفير إلخ: هذا تفريع آخر على ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله تعالى، [illegible] والله لا أفعل كذا، ولم يحنث بعد ولكنه كفر قبل الحنث بأن أعتق رقبة أو أطعم عشرة مساكين أو كساهم جاز عنده.

حاصل بالسبب وهو اليمين، ولهذا يضاف الكفارة إليه، فيقال: كفارة اليمين، إلا أن الحنث شرط لوجوب أدائها، والتعليق بالشرط متحقق، فكأنه قال الحالف: إن حنثت فعلي كفارة يمين، فإذا وجد السبب يصح الحكم مرتبا عليه. ووجوب الأداء إلخ: يعني أن نفس وجوب الكفارة إنما هو بالسبب وهو اليمين، فإذا وجد السبب ترتب الحكم عليه، وأما وجوب أداء الكفارة فهو يتأخر عن السبب ويحصل بالشرط وهو الحنث، فلا يكون وجوب الأداء قبل الحنث. ثم أشار إلى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم، حيث لا يجوز تعجيلها قبل الحنث عنده، بخلاف الأول. يحتمل الفصل إلخ: فيحصل نفس وجوبه من وجوب أدائه، ألا ترى أن من اشترى شيئا إلى شهرين مثلا، فثبت الوجوب بنفس العقد، ولا يثبت وجوب الأداء قبل حلول الأجل.

فلا يحتمل الفصل: يعني نفي الفصل بين نفس وجوبه ووجوب أدائه، بل نفس وجوبه ليس إلا وجوب أدائه، ألا ترى أن الصلاة ليست إلا فعلا معلوما، وكذا الصوم، فوجوب الصلاة والصوم لا يكون إلا وجوب الأداء.

فلما تأخر إلخ: ونحن نقول: هذا الفرق ساقط عن أصله؛ لأن ذوات الأموال إنما تقصد في حقوق العباد، فيصح هذا الفرق في حقوق العباد، وأما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الأداء، فيكون كالبدني في عدم انفكاك نفس وجوبه عن وجوب أدائه.

ثم أجاب المصنف عن استدلال الشافعي رحمه الله بقوله: وإنا نقول إلخ: هذا جواب عن أصل الشافعي رحمه الله الذي كان مبنيا على أمرين: الأول أنه ألحق الوصف بالشرط، والثاني جعل التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب، كما مر تشريحه [illegible] قوله: "وخلاصته". فقوله: بأن أقصى درجات الوصف إلخ منع على الأمر الأول، وخلاصته أنا لا نسلم أن الوصف ملحق بالشرط على الإطلاق، بل للوصف ثلاث درجات: أدناها أن يكون اتفاقيا كما في قوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ (النساء: ٢٣)، وهذا القسم لا يوجب انعدام —

إنه يجب أداؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق باسم العبد، وعن العبد المسلم بالنص
أي سببه
المقيّد بالإسلام؛ لأنه لا مزاحمة في الأسباب، فوجب الجمع.
أي لا منافاة

بالنص المطلق إلخ: وهو قوله ﷺ: "أدّوا عن كل حرّ وعبد، صغير أو كبير نصف صاع من برّ أو صاع من تمر" [بدائع الصنائع]. ففي هذا الحديث ليس قيد المسلم. بالنص المقيّد إلخ: وهو ما روى البخاري ومسلم وابن ماجة وغيرهم عن ابن عمر ﷺ: أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير، على كل حرّ وعبد، ذكر وأنثى من المسلمين. وقال أبو عيسى الترمذي: رواه مالك عن نافع عن ابن عمر ﷺ عن النبي ﷺ، وزاد فيه: "من المسلمين"، ورواه غير واحد عن نافع ولم يذكروا فيه "من المسلمين". [الترمذي، رقم:٦٧٦]

والحاصل أن المطلق والمقيّد إن دخلا على السبب نحو: "أدّوا عن كل حرّ وعبد" هذا مطلق، و"عن كل حرّ وعبد من المسلمين"، وهذا مقيّد، فإن هذين النصين دخلا على السبب وهو الرأس، فإن سبب وجوب صدقة الفطر هو الرأس، فأحدهما يدلّ على أن الرأس المطلق سبب، والثاني على أن رأس المسلم سبب، لايحمل أحدهما على الآخر، فوجب الجمع بين المطلق والمقيّد، ولايحمل أحدهما على الآخر، فيجعل كل واحد منهما سبباً؛ وأما لو كان الحكم واحداً مع اتحاد الحادثة فالحمل واجب بالاتفاق، كما أمر ﷺ لأعرابيّ جامع امرأته في نهار رمضان: أن يصوم شهرين متتابعين، رواه أبوداود [رقم:٢٣٩٠] وغيره، وفي رواية له عن ابن جريج عن الزهري على لفظ مالك: أن يصوم شهرين بلا قيد التتابع، والحكم والحادثة واحد، فوجب حمل أحدهما على الآخر؛ لأن الحكم وهو الصوم لايقبل وصفين متنافيين، فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه. وضبط المقام أن المطلق والمقيّد إذا وردا في بيان الحكم: فإما أن يختلف الحكم أو يتحد، فإن اختلف فإن لم يكن أحد الحكمين موجباً لتقييد الآخر لايحمل أحدهما على الآخر، مثل: أطعم رجلاً، واكس رجلاً عارياً، وإلا يحمل أحدهما على الآخر، مثل: أعتق عني رقبة، ولاتعتق رقبة كافرة، فإن أحدهما موجب لتقييد الآخر بالذات، ومثل: أعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة، فإن أحدهما يوجب تقييد الآخر بالواسطة؛ لأن نفي تملك الكافرة يستلزم نفي إعتاقها، وهذا يوجب تقييد إيجاب الإعتاق عنه بالمؤمنة.

وإن اتحد الحكم، فإما أن يكون منفياً أو مثبتاً، فإن كان الأول فلا حمل، مثل: لاتعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة؛ لإمكان الجمع بأن لايعتق أصلاً، وإن كان الثاني فالحادثة: إما مختلفة أو متحدة، فإن اختلفت فلا حمل خلافاً للشافعي ﷺ كـكفارة اليمين والقتل، وإن اتحدت فإما أن يكون الإطلاق والتقييد في السبب ونحوه أو لا، فإن كان فلا حمل، كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقاً في بعض الأحاديث، ومقيّداً بالإسلام في بعضها، وإلا يحمل المطلق على المقيّد بالاتفاق، كما في قصة أعرابيّ جامع: "صُمْ شهرين" في رواية، و"شهرين متتابعين" في الأخرى، كذا قيل.

وهو نظير ما سبق أن التعليق بالشرط لايوجب النفي عند عدمه، **فصار الحكم** الواحد قبل وجوده معلقًا ومرسلًا؛ لأن الإرسال والتعليق يتنافيان وجودًا، **فأما قبل وجوده فهو معلّق** بالشرط أي معدوم يتعلق وجوده بالشرط، ومرسل عن الشرط أي معدوم محتمل للوجود **قبله**، والعدم الأصلي كان **محتملا للوجود** ولم يتبدّل العدم، فصار محتملاً للوجود **بطريقين**.

الأصلي أي نفي

وهو: أي العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حمل أحدهما على الآخر. فصار الحكم إلخ: محتملا لأن يكون معلقا بالشرط. ومرسلا: أي مطلقاً عن الشرط، وذلك* لأن الإرسال إلخ. وجودًا: يعني عند وجود الحكم وثبوته لايمكن أن يثبت ذلك الحكم الواحد بالإرسال والتعليق لأجل المنافاة بينهما. قبل وجوده: أي قبل وجود ذلك الحكم. قبله: أي قبل الشرط، كالطلقات الثلاث المعلقة بدخول الدار يحتمل أن يتحقق وجودها عند وجود الشرط أي دخول الدار، ويحتمل أن يوجد قبل وجود الشرط بالتنجيز. محتملا للوجود: بالإرسال والتعليق، وبعد التعليق أيضا.

بطريقين: أحدهما الإرسال والتعليق بالشرط، فكما يصلح الحكم الواحد قبل وجوده أن يوجد بالشرط وأن يوجد بغيره أيضاً؛ لأنه لا منافاة بين الإرسال والتعليق قبل وجود الحكم؛ لأن الأمر العدمي يصح أن يوجد بالشرط، وأن يوجد بغيره أيضاً، ولا يبدّل العدم بعد التعليق، فهو بعد التعليق أيضاً يصلح أن يوجد بطريقين، وإنما المنافاة بين الإرسال والتعليق بعد وجود الحكم، فإنه إذا وجد الحكم بالشرط لايمكن أن يقال: إنه وجد بالإرسال أي بغير الشرط، وكذا العكس، كذلك يصلح الحكم الواحد قبل وجوده أن يثبت بسبب مقيد، وأن يثبت بسبب مطلق على سبيل البدل؛ إذ لامنافاة بينهما حينئذ، كما لم يكن المنافاة بين الإرسال والتعليق قبل وجود الحكم وإن امتنع ثبوته بهما جميعاً، فلذا لا يحمل أحدهما على الآخر بل يجمع بينهما.

ثم في هذا الكلام دفع سؤال كان يرد على مسألة التعليق بالشرط. تقرير السؤال: أن عندكم التعليق بالشرط لايوجب نفي الحكم عند عدمه بل يجوز أن يوجد الحكم عند عدم الشرط أيضاً، كما يجوز أن يوجد عند الشرط، فصار الشيء الواحد معلقا ومرسلا. وهذا اجتماع المتنافيين؟ تقرير الجواب: أنه لا منافاة بين الإرسال والتعليق قبل وجود الشيء، وإنما المنافاة بعد وجوده، ونحن نجعل معلّقا ومرسلاً قبل وجوده لا بعده. فتأمل.

---

* وذلك: أي احتمال الحكم لأن يكون معلقاً ومرسلا

لأن الشركة إنما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما يتم به، فإذا تم بنفسه لم تجب الشركة إلا فيما يفتقر إليه، ولهذا قلنا في قول الرجل لامرأته: "إن دخلت الدار فأنت طالق، وعبدي حر": إن العتق بالشرط؛ لأنه في حق التعليق قاصر.

[تعريف الأمر]

فصل في الأمر: **وهو من قبيل الوجه الأول من القسم الأول مما ذكرنا من الأقسام،** فإن **صيغة الأمر** لفظ خاص من **تصاريف الفعل، وضع لمعنى** خاص وهو طلب الفعل.

الجملة الناقصة: وهو قوله: "وزينب". ما يتم به: الكلام وهو الخبر، فإن قوله: "وزينب" كان محتاجاً إلى طالق، فلأجل هذا الاحتياج وجبت الشركة بينهما بخلاف الكاملة المعطوفة إليه. كالتعليق، فثبت أن موجب الشركة هو الافتقار دون نفس العطف. ولهذا: أي: لأجل أن الشركة تثبت بالافتقار. لأنه: أي قوله: "وعبدي حر" وإن كان تاماً بنفسه لكنه في حق التعليق قاصر. قاصر: لأنه بدلالة الحال علم أن غرضه من قوله: "وعبدي حر" التعليق لا التنجيز، ولم يذكر به شرطاً على حدة، فصار ناقصاً في حق التعليق، فثبت احتياجه إلى الأول في حق الشرط، بخلاف ما لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، وزينب طالق، فإنه لا يتعلق طلاق زينب بدخول الدار، إذ لو كان غرضه التعليق لقال: "وزينب" بدون ذكر الخبر؛ لاتحاد الجملتين في الخبر، فلما أعاد الخبر علم أن غرضه التنجيز.

ولما فرغ المصنف من بيان التقسيم الرابع عن الوجوه الفاسدة شرع في بعض أقسام الخاص، وهو الأمر؛ لأن أكثر أبحاث الأصول يتعلق به.

وهو: أي الأمر وهو قولنا: "افعل". من الأقسام: العشرين. ومن الأول في قوله: "من القسم الأول" للتبعيض، والثانية والثالثة للبيان، ويحتمل أن يكونا للتبعيض أيضاً. صيغة الأمر: مثل: "افعل" مصدق عليه تعريف الخاص. تصاريف الفعل: خرج به الاسم والحرف الخاصين؛ لأنهما ليسا من تصاريف الفعل، والتصاريف جمع تصريف، مصدر جمعه باعتبار إرادة الأنواع. وفي قوله: "لفظ خاص" رد على قول الواقفية الزاعمين أنه مشترك لفظي بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد.

وضع لمعنى إلخ: وفيه رد على من ذهب من المالكية والشافعية إلى أن صيغة الأمر وإن كانت مختصة بالوجوب، لكن الوجوب ليس مختصاً بها، بل إنه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها، وهو الفعل، ويسمى الفعل أمراً كما سميت الصيغة به، حتى قالوا: إن أفعال النبي ﷺ موجبة كالأوامر، فلما قال: "وضع لمعنى خاص" احترز به عنها، فكما أن الأمر مختص بالوجوب كذلك معناه، وهو الوجوب مختص به. فقوله: "فإن صيغة الأمر" إلخ دليل على أن الأمر =

[موجب الأمر]

وموجبه عند الجمهور الإلزام إلا بدليل.

أي الحكم الثابت بالأمر — أي الوجوب

— من قبيل الخاص، ولا مصادرة فيه؛ لأنه أقام الدليل على إطلاق هذا الفرد بنوعه. ثم بيّن أنه إنما كان من هذا النوع؛ لأنه لفظ خاصّ وضع لمعنى خاص، كما يقال: الإنسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفته كذا وكذا، ثم يقال لفرد معيّن: هذا داخل في هذا النوع؛ لأنه إنسان كسائر أفراده، كذا في "غاية التحقيق".

إلا بدليل: يدلّ على غيره فحينئذ يحمل عليه، وقال بعضهم: هو مشترك بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد اشتراكاً لفظياً كالعين، ونقل ذلك عن الأشعري في بعض الروايات عنه، وابن سريج وبعض الشيعة. وقيل: هو مشترك بين المعاني الثلاثة الأول، ثم اختلف: فقيل بالاشتراك اللفظي، وقيل بالمعنوي، وهو مذهب المرتضى من الشيعة، وقيل: هو مشترك بين المعنيين الأولين بالاشتراك اللفظي، وهو منقول عن الشافعي رحمه الله، وقيل بالمعنوي، فعند هؤلاء لا حكم له بعينه إلا التوقف، مع الاعتقاد أن ما أراد به صاحب الشرع فهو حق، كما هو شأن المجمل.

وذهب عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه حقيقة في أحد هذه المعاني عيناً من غير اشتراك ولا إجمال، لكنهم اختلفوا في تعيينه، فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة كأبي الحسين والجبائي في أحد قوليه إلى أنه حقيقة في الوجوب ومجاز في ما عداه، وذهب جماعة من الفقهاء والشافعيّ في أحد قوليه إلى أنه حقيقة في الندب ومجاز في ما سواه، وذهب طائفة إلى أنه حقيقة في الإباحة، ونقل ذلك عن أصحاب مالك، وتمسّك الجمهور القائلون بأنه حقيقة في الوجوب بالكتاب ودلالة الإجماع واللغة، أما الكتاب فقوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾، أي ما منعك عن الاستكبار بعد أن أمرتك بالسجود، فلم تركته؟ وهذا دليل الوجوب، وإلا لما ذمّه الله تعالى على الترك، وكان لإبليس أن يقول: إنك ما ألزمتني السجود. وقيل: الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب:٣٦)، وقيل هو قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور:٦٣).

وأما دلالة الإجماع فهي أن الأمة في كل عصر لم تزل كانوا يرجعون في إيجاب العبادات وغيرها إلى الأوامر والاستدلال بمطلق الصيغة المجردة عن القرائن على الوجوب، وأما اللغة فهي أن السيّد إذا أمر لعبده: افعلْ هذا، فلو لم يفعل يعدّ عاصياً ومستحقاً للعقاب عند أهل اللغة، فلو لم يكن الأمر للوجوب لم يكن ذلك، وأما أدلة باقي الفرق فمذكورة في المطولات.

[الأمر بعد الحظر وقبله]

والأمر بعد الحظر وقبله سواء، **ولا موجب له في التكرار** ولايحتمله؛ لأن لفظ الأمر
(مثل: اضرب)
صيغة اختصرت لمعناها **من طلب الفعل، لكن لفظ الفعل فرد فلا يحتمل العدد.**
(من حقيقة ذلك الفعل)
قلنا: في قول الرجل لامرأته: "طلّقي نفسك" إنه **يقع على الواحد، ولا تعمل نية**
الثنتين فيه؛ لأنه لاتصحّ نية العدد إلا أن تكون المرأة أمة؛ ....

سواء: يعني إن الأمر في إفادة الوجوب بعد الحظر وقبله سواء، لا فرق فيه. وهذا ردّ على من قال: إن الأمر بعد الحظر أي المنع للإباحة وقبله للوجوب، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدة:٢)؛ لأن الصيد كان حلالاً على الإطلاق، ثم حرّم بسبب الإحرام فإذا جاء قوله تعالى: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ بعد الحرمة أفاد الإباحة. ونحن نقول: هذه الإباحة لم يفهم من الأمر بل من قوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ (المائدة:٤)، وإلا فقد جاء الأمر للوجوب أيضاً بعد الحظر في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (التوبة:٥)، فإن القتل في الأشهر الحرم محظور، والقتل الثابت بقوله "فاقتلوا" واجب بعده.

ولا موجب له إلخ: يعني إن الأمر باعتبار الوجوب لايقتضي التكرار كما ذهب إليه قوم، ولا يحتمله أيضاً كما ذهب إليه الشافعيّ، فإذ قيل: "صَلِّ" كان معناه: افعل فعل الصلاة مرةً لايقتضي ذلك التكرار ولا يحتمله.

طلب الفعل: يعني إنما لايقتضي الأمر التكرار ولا يحتمله؛ لأنه مختصر من طلب الفعل بالمصدر، فقولك: "اضربْ" مختصر من: أطلبُ منك الضرب، كما "ضَرَبَ" مختصر من قوله "فعل الضرب في الزمان الماضي"، والمصدر المختصر منه فرد لايحتمل العدد، فكيف يقتضي التكرار وكيف يحتمله. وقال الشافعي رحمه الله: سلّمنا أنه لايقتضي التكرار لكنه يحتمله؛ لأنه يجوز أن المصدر المختصر منه معرّف، فهو وإن كان فرداً لكنه اقترن بأداة العموم والاستغراق، فصار بمعنى كل فرد، فيراد إيقاع كل فرد، وهذا معنى احتمال الأمر التكرار. والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب يثبت بغير النية أيضاً، والمحتمل لايثبت بغير النية أصلاً. ولما كان يتوهم (من قوله: لفظ الأمر صيغة اختصرت لمعناها طلب الفعل) أنه كما لايحتمل العدد ولا يقتضيه كذلك ليس بفرد أيضاً، دفع هذا التوهم بقوله: لكن لفظ الفعل: الذي اختصر منه الأمر.

فلا يحتمل العدد: لأن بين العدد والفرد منافاة؛ إذ الفرد ما لا تركّب فيه، والعدد ما يتركّب من الأفراد، والتركيب وعدمه متنافيان، ولهذا أي لأجل أن الأمر لايحتمل العدد. **يقع على الواحد:** إلا أن ينوي الثلاث؛ لأن الواحد فرد حقيقيّ متيقّن، والثلاث فرد حكميّ محتمل. **ولا تعمل نية إلخ:** أي لاتصحّ نية الثنتين في قوله: =

[الأمر المطلق]

لأن ذلك جنس طلاقها، فصار من طريق الجنس واحداً. ثم الأمر المطلق عن الوقت، كالأمر بالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق، **لا يوجب الأداء** على الفور في الصحيح من مذهب أصحابنا.

[جعل الوقت ظرفا]

والمقيد بالوقت أنواع، نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وشرطاً للأداء وسببا للوجوب، وهو وقت الصلاة، ألا يرى أنه يفضل عن الأداء، فكان ظرفاً لا معياراً،

= "طلقي نفسك" لأنه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا حكمي، والعدد ليس مدلول اللفظ ولا محتمله، فكيف يصح النية إلا إذا كانت تلك المرأة أمة. **لأن ذلك:** المذكور وهو الثنتان في حق الأمة.

جنس طلاقها: كالثلاث في حق الحرة جنس الطلاق. **الجنس واحداً:** أي يكون ذلك باعتبار الجنس فرداً حكمياً، فيصح النية، وأما إذا قال: طلقي نفسك ثنتين، فيقع الثنتان، لا لأجل أنه بيان تفسير له لأن "طلقي" لايحتمل ذلك حتى يكون "ثنتين" بيان تفسير له، بل لأجل أنه بيان تغيير لما قبله. ولما فرغ المصنف عن احتمال الأمر التكرار وعدم احتماله شرع في بيان أنه مطلق عن الوقت ومقيد به.

المطلق عن الوقت: وهو الذي لم يتعلق أداء المأمور به فيه بوقت محدود على وجه يفوت الأداء بفوته. **لايوجب الأداء إلخ:** فإن كل واحد من تلك الأمور لايتقيد بوقت يفوت بفوته، بل كلما أدى يكون أداءً وإن كان التعجيل مستحباً. وذهب بعض أصحابنا كالشيخ أبي الحسن الكرخي وبعض أصحاب الشافعي كأبي بكر الصيرفي وأبي حامد إلى أنه يجب على الفور احتياطا لأمر العبادة، بمعنى أنه يأثم بالتأخير، وهذا هو ثمرة الخلاف بينا وبينهم وإلا لايصير قاضياً عندهم أيضا بالتأخير، وعندنا لايأثم إلا في آخر العمر، فلو حيي بإدراك علامات الموت ولم يؤد فيه. **ظرفاً:** بأن لايكون الوقت معياراً له بل يفضل عنه. **وشرطاً للأداء:** والمراد بكون الوقت شرطاً للأداء أن لايصح المأمور به قبل وجوده ويفوت بفوته.

وسبباً للوجوب: والمراد بكون الوقت سببا للوجوب أن يكون لهذا الوقت تأثير في وجوب المأمور به، حتى يختلف المأمور به باختلاف صفة الوقت نقصاناً وكمالاً. **وقت الصلاة:** فإنه يوجد فيه ثلاث صفات من كونه ظرفاً وشرطاً وسبباً كما أثبت المصنف تلك الصفات فيه. **ظرفاً لا معياراً:** هذا هو الصفة الأولى من الصفات الثلاث

والأداء يفوت بفوته فكان شرطاً، والأداء يختلف باختلاف صفة الوقت، ويفسد
للوقت
التعجيل قبله فكان سبباً، والأصل في هذا النوع أنه لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدّى
أي فإن　هذا هو القسم الثالث
وسبباً للوجوب لم يستقم أن يكون كل الوقت سبباً؛ لأن ذلك يوجب تأخير الأداء
عن وقته أو تقديمه على سببه فوجب أن يجعل بعضه سبباً، وهو الجزء الذي يتصل به الأداء،

والأداء يفوت إلخ: فإن صلاة الظهر مثلاً يفوت أداؤها بفوت وقت الظهر، ولايصح أداؤها قبل وقت الظهر. شرطاً: هذا هو الصفة الثانية. والأداء يختلف إلخ: فإنه يصح كاملاً في وقته الكامل، ويكره في أوقات مكروهة. ف: ثم هنا أمران: نفس الوجوب، ووجوب الأداء. فنفس الوجوب سببه الحقيقيّ هو تتابع النعم على العباد من الله تعالى، وسببه الظاهريّ هو الوقت أقيم مقامه لتوارد النِّعَم فيه. ووجوب الأداء سببه الحقيقيّ تعلّق الطلب بالفعل، وسببه الظاهريّ هو الأمر أقيم مقامه. ثم اعلم أن الظرفية والسببية وصفان متنافيان لا يمكن اجتماعهما بحسب الظاهر؛ لأن السبب يقتضي التقدم على المسبَّب، والظرف يقتضي أن لايتقدّم للمظروف عليه؛ إذ الظرف ما يؤدّى فيه لا بعده، ولذا قيل في التفصّي عنه: إن الظرف جميع الوقت، والشرط مطلق الوقت، والسبب هو الجزء المتصل بالأداء قبل الشروع في الأداء، والكل في القضاء. هذا النوع: أي النوع الأول من الوقت وهو وقت الصلاة. كل الوقت سبباً: يعني رعاية كونه ظرفاً لا يمكن أن يجعل جميع الوقت سبباً.
لأن ذلك يوجب إلخ: يعني لو جعل كل الوقت سبباً لفات أحد المعنيين من الظرفية والسببية؛ لأنه حينئذ لا يخلو: إما أن يؤدّي المأمور به بعد الوقت أو قبله أو فيه، فإن كان الأول أي أدّى بعد الوقت كله وإن كان رعاية معنى السببية (لأن السبب يتقدّم على المسبَّب، فإذا فرض الوقت سبباً كان للمأمور به أن يوجد بعد الوقت)، لكن يلزم حينئذ تأخير الأداء عن وقته، فيفوت حينئذ معنى الظرفية؛ لأن الظرفية تقتضي أن يكون الأداء في الوقت، وإن كان الثاني أي أدّى قبل الوقت، أو كان الثالث أي أدّى في الوقت فحينئذ* وإن كان رعاية معنى الظرفية ولكن يلزم تقديمه على السبب أو المعية، وحينئذ يفوت معنى السببية؛ لأن المسبَّب لايتقدّم على السبب، وكذا لايوجد مع السبب بل يتحقّق بعده، فإذا بطل كون كل الوقت سبباً. فوجب أن يجعل إلخ: فالسبب في هذا القسم هو ما قبل الشروع، فالسبب للصلاة هو الجزء السابق على التحريمة، وهو الجزء الذي لا يتجزأ يتصل بالتحريمة. وهذا القسم على أربعة أقسام؛ لأن الصلاة إن أدّيت في أول الوقت فيكون ما قبل الشروع هو الجزء الأول =

---

* فحينئذ: أي حين كون المؤدّى في الوقت.

ثمّ كذلك ينتقل إلى أن يتضيّق الوقت عند زفر رحمه الله، وإلى آخر جزء من أجزاء الوقت عندنا، فتعيّن السببية فيه لما يلي الشروع في الأداء؛ إذ لم يبق بعده ما يحتمل
أي في الوقت الناقص　　أي بعد هذا الجزء
انتقال السببية إليه، فيعتبر حاله في الإسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والإقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء، ويعتبر صفة ذلك الجزء، فإن كان ذلك
في الصحة والفساد
الجزء صحيحاً كما في الفجر وجب كاملاً.

[اعتراض الفساد في الصلاة بالطلوع والغروب]

فإذا اعترض الفساد بطلوع الشمس ....

= سبب أو الجزء الأدنى: فإثبات السببية لغير الكل والجزء الأدنى وهو ما يصلح للأداء من الأجزاء إثبات بلا دليل.

ثمّ كذلك: أي كما انتقلت السببية من الجزء الأول إلى الثاني عند عدم الشروع في الأداء، ينتقل: السببية من الثاني إلى الثالث. إلى أن يتضيق الوقت إلخ: ومقداره أن يؤدّى فيه أربع ركعات. فلا تنتقل السببية عنه إلى ما بعده؛ لأنه خلاف الأمر والشرع. وإلى آخر جزء إلخ: وهو مقدار ما يسع فيه التحريمة، وهذا هو القسم الثالث الذي يضاف الوجوب فيه إلى الجزء الناقص، وهو مقدار ما يؤدّى فيه أربع ركعات عند زفر رحمه الله، ومقدار ما يسع فيه التحريمة عندنا.

الشروع في الأداء: يعني في ذلك الوقت الناقص، وهو مقدار أربع ركعات عنده، ومقدار التحريمة عندنا، يتعين للسببية الجزء يشرع في الأداء فيه. انتقال السببية إليه: إذ لو انتقلت إلى ما بعده، والواجب لا يسع فيه لأدى إلى تكليف ما ليس في الوسع. فيعتبر حاله في إلخ: تفريع على قوله: "فتعين السببية فيه" يعني إذا تعيّن للسببية ذلك الجزء الناقص فيعتبر حال المكلّف عند ذلك الوقت، حتى إن أسلم الكافر، أو بلغ الصبيّ، أو عقل المجنون، أو سافر المقيم، أو أقام المسافر، أو حاضت المرأة، أو طهرت الحائض يعتبر ذلك الوقت، حتى إن كان الوقت بحيث يسع فيه التحريمة تجب الصلاة على كل واحد من المذكورين، وتجب صلاة المقيمين على من أقام في ذلك الوقت وإن كان مسافراً في سائر الأجزاء، وتجب صلاة السفر على من سافر في ذلك الوقت وإن كان مقيماً في الأجزاء المتقدمة عندنا، وعند زفر رحمه الله يعتبر الوقت بحيث يؤدى فيه أربع ركعات، فلو الوقت باقياً بذلك المقدار تجب الصلاة على هؤلاء، وإلا فلا، وقس عليه حال المسافر والمقيم. كما في الفجر: فإن وقت الفجر من الابتداء إلى الانتهاء كامل ليس فيه جزء يوصف بالكراهة، بخلاف العصر فإن وقته بعد احمرار الشمس يصير ناقصاً ومكروهاً. وجب: الفرض في جميع أوقات الفجر كاملاً لكمال السبب.

بطل الفرض، وإن كان ذلك الجزء فاسداً كما في العصر يستأنف في وقت الاحمرار وجب ناقصاً فيتأدى بصفة النقصان. ولا يلزم على هذا ما إذا ابتدأ العصر في أول وقته ثم مده إلى أن غربت الشمس، فإنه لا يفسد؛ لأن الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالأداء، فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفواً؛ لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متعذر، وأما إذا خلا الوقت عن الأداء فالوجوب يضاف إلى كل الوقت؛ لزوال الضرورة الداعية عن الكل إلى الجزء، فوجب بصفة الكمال، فلا يتأدى بصفة النقصان في الأوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض.

بطل الفرض عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله؛ لأن الصلاة وجبت كاملة لكمال السبب، فلا يتأدى بصفة النقصان، فعليه أن يستأنف صلاته. ودليل الشافعي رحمه الله ما رواه الشيخان عن أبي هريرة ﷺ: "من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر". [البخاري: ٥٧٩، ومسلم: ١٣٧٤] ونحن نقول: وقع التعارض بين هذا الحديث وبين النهي الوارد عن الصلاة في وقت الطلوع والغروب وفي الاستواء، كما هو مروي في الصحيح فرجعنا إلى القياس، كما هو حكم التعارض، فرجح القياس هذا الحديث في صلاة العصر، وحديث النهي في صلاة الفجر. وله أجوبة أخرى مذكورة في المطولات.
فاسداً: أي ناقصاً؛ لأنه منسوب إلى الشيطان، كما في العصر. وقت الاحمرار: أي كوقت الاحمرار يؤدي فيه عصر ذلك اليوم بصفة النقصان. أي هذا الشروع الواقع في الوقت الناقص حتى إذا اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلاة؛ لأنه أداها كما وجبت. ولا يلزم على إلخ: جواب سؤال يرد على قوله: وإن كان ذلك الجزء صحيحاً إلخ، توجيه السؤال أنكم قلتم: إن ما وجب كاملاً لا يتأدى بصفة النقصان، فعلى هذا لو شرع أحد صلاة العصر في أول الوقت، ثم مدها متعمداً وانتظر إلى أن غربت الشمس وجب أن تفسد صلاته.
فإنه لا يفسد إلخ: حاصله إنما يلزم الفساد لضرورة بنائه على العزيمة، فإن الشارع جعل العزيمة للمكلف أن يشغل كل الوقت لأداء الصلاة، فجعل هذا القدر من الفساد لأجل العزيمة عفواً متعذراً، فلهذا قلنا: لا يفسد صلاته. وأما إذا خلا إلخ: بأن فاتت الصلاة عن الوقت. لزوال الضرورة إلخ: يعني إنما يضاف الوجوب إلى جزء من الوقت؛ لأن المانع عن جعل كل الوقت سبباً قد زال، وهو كون الوقت ظرفاً مع كونه سبباً، فيستغرق كل الوقت بطرفيه. بصفة الكمال: لكمال السبب، وهو كل الوقت. بمنزلة سائر الفرائض: يعني إذا وجب القضاء=

[جعل الوقت معياراً]

والنوع الثاني ما جعل الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه، وهو وقت الصوم، ألا ترى أنه قدر به وأضيف إليه، ومن حكمه أن لا يبقى غيره مشروعاً فيه، فيصاب بمطلق الاسم ومع خطأ في الوصف، إلا في المسافر ينوي واجباً آخر عند أبي حنيفة رحمه الله، ولو نوى النفل ففيه روايتان.

= بصفة الكمال لكمال السبب فلا يجوز أداؤه بصفة النقصان في الأوقات المكروهة من الطلوع والغروب والاستواء، كما لا يجوز سائر الفرائض في الأوقات المكروهة. وحكم هذا النوع من الوقت اشتراط نية التعيين بأن يقول: نويت أن أصلي ظهر اليوم، ولا يصح بمطلق النية؛ لأن الوقت لما كان ظرفاً صالحاً للوقتي وغيره من القضاء والنوافل يجب أن يعين النية. ولما فرغ من النوع الأول من الوقت مع أقسامه الأربعة شرع في النوع الثاني. معياراً له: والمعيار هو الذي استوعب الوقت ولا يفضل عنه، فيطول بطوله ويقصر بقصره.

وهو وقت الصوم إلخ: يعني هذا القسم هو وقت الصوم، فإن الصوم يقدر بالوقت حيث يزداد الصوم بازدياد الوقت وينقص بانتقاصه، ولا يفضل الوقت عن الصوم، فكان وقت الصوم معياراً للصوم لا ظرفاً له، وكذلك يضاف الصوم إلى الوقت فيقال: "صوم شهر رمضان" فكان الوقت سبباً له؛ لأن الإضافة دليل السببية كما سيعرف، ولم يذكر هنا كونه شرطاً للأداء مع أنه شرط له اكتفاء على أنه يعرف بكونه موقتاً؛ إذ الوقت شرط للأداء في كل موقت، فعلى هذا لا فرق بين هذا النوع من الوقت والنوع الأول منه، إلا أن الأول ظرف وهذا معيار. مشروعاً فيه: وذلك لأنه لما كان شهر رمضان معياراً للصوم، فيصير غير الفرائض من صوم النوافل والقضاء غير مشروع فيه، كما قال ﷺ: "إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان" أخرجه علي القاري وغيره من علماء الحديث. فيصاب بمطلق إلخ: تفريع على قوله: لا يبقى غيره مشروعاً فيه، يعني لو صام الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم بأن يقول: نويت الصوم من غير تعرض لجهة الفرض، فيقع عن رمضان، وكذا لو أخطأ في الوصف بأن يقول: نويت النفل أو القضاء أو الكفارة أو النذر وقع عن رمضان، والمراد بالخطأ هنا ضد الصواب لا ضد العمد، فإن العامد والخاطئ في هذا الحكم سواء.

إلا في المسافر إلخ: استثناء من مقدر: أي يصاب رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل واحد، إلا في المسافر حال كونه ناوياً في رمضان عن واجب آخر من القضاء والكفارة، فإنه عند أبي حنيفة رحمه الله يقع عما نوى لا عن رمضان؛ لأنه لما خير بين الإفطار والصوم يتخير بعد ذلك بين الأكل وواجب آخر، وعندهما يقع عن رمضان؛ لأن شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم، والرخصة للإفطار إنما كانت لليسر، فإذا صام ولم يأخذ =

[الفرق بين المريض والمسافر]

وأما المريض فالصحيح عندنا أنه يقع صومه عن الفرض بكل حال؛ لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز، فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح، وأما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدّر لقيام سببه، وهو السفر، فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة، فيتعدّى حينئذ بطريق التنبيه إلى حاجته الدينية. ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه؛ لأنه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجباً لم يبق نفلاً، ....

(أي سبب العجز) (أي طريق الدلالة)

= بالنسبة عاد حكمه إلى الأصل. ولو نوى النفل فعنه روايتان، في رواية: يقع عن صوم رمضان، وفي رواية: عن النفل. عن الفرض: أي عن رمضان بكل حال، سواء كان صومه نية النفل أو القضاء أو الكفارة أو غيره. شرط الرخصة: وهو العجز الحقيقي، وذلك لأنه لما صام وتحمّل المحنة على نفسه علم أنه لم يكن عاجزاً. بالصحيح: والصحيح يقع صومه عن رمضان، سواء كان بمطلق الصوم أو أخطأ في الوصف.
بعجز مقدر: أي تقديري لا تحقيقي. السفر: مقام المشقة؛ لأن السفر في الغالب يفضي إلى المشقة، فإذا صام المسافر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة، وهو العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر. والحاصل أن رخصة المسافر بعجز حكمي، والسفر قائم مقامه، فإذا صام المسافر لا يفوت العجز بوجود السفر فيتعدّى. حتى للترخص الثابت للحاجة الدنيوية، وهي الأكل والشرب. حينئذ: أي حين لم يبطل ولاية ترخصه لظهور قدرته على الصوم.
إلى حاجته الدينية: والحاصل أن ترخّص الشارع لنا بالإفطار للحاجة الدنيوية وهي الأكل والشرب دليل وتنبيه على أن لنا ولاية الترخص بأداء الصوم للحاجة الدينية التي هي أشد من حوائج الدنيا، وهي دفع العقاب عن نفسه، فإذا صام المسافر لم يبطل ولاية الترخص له، فإذا لم يبطل وقع صومه عما نوى.
ومن هذا الجنس: أي من جنس ما صار الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه كشهر رمضان. وقت بعينه: أي في وقت معين، مثل أن يقول: لله عليّ أن أصوم يوم الخميس هذا، واحترز به عن النذر المطلق مثل أن يقول: لله عليّ أن أصوم يوماً، فإن النذر المطلق وإن كان وقته معياراً له ولكن ليس سبباً لوجوبه، وإنما السبب هو النذر. لم يبق نفلاً: يعني الصوم المنذور مثل صوم رمضان في كون الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه، أما كون الوقت معياراً له فهو ظاهر، وأما كونه سبباً للوجوب فهو إنما يصح إذا صار الصوم المنذور واجباً، فيقال: سبب وجوبه هو الوقت؛ لأنه يضاف إليه، فنقول: إنه وإن كان نفلاً في الأصل كما هو الأصل في غير رمضان ولكنه لما صار =

[المؤقت بوقت مشكل توسعه]

والنوع الثالث المؤقت بوقت مشكل توسّعه وهو الحج، فإنه فرض العمر، ووقته أشهر الحج، وحياته مدة يفضل بعضها لحجة أخرى مشكل، ومن حكمه أن عند محمد رحمه الله يسعه التأخير لكن بشرط أن لا يفوته في عمره، وعند أبي يوسف رحمه الله يتعيّن عليه الأداء في أشهر الحج من العام الأول احتياطاً احترازاً عن الفوات، فظهر ذلك في حق المأثم لا غير، ....

= الفعل فعلاً بل يصير واحداً، ولايتعدى ولايته فيما ليس له حق فيه، فلايصح تعيّنه في حق صاحب الشرع بأن لايبقى ذلك اليوم محتملاً لحق صاحب الشرع من الواجبات بعد تعينه، هذا توضيح المقام، وأما الخبايا فمستورة بعد في زوايا الكلام. وهو الحج: فالحج مؤقّت رفع الإشكال والاشتباه في وقته، فيث يشبه المعيار من وجه، والظرف من وجه، وذلك (أي الإشكال) من وجهين: الأول أنه لا يؤدى إلا في بعض عشرة ذي الحجة والحال وقته شوال وذو القعدة وعشرة ذي الحجة، فيكون الوقت فاضلاً، فمن هذا الوجه يكون ظرفاً كوقت الصلاة، ومن حيث أنه لا يؤدى في هذا الوقت إلا حج واحد يكون معياراً مثل وقت الصوم. والثاني ما بيّنه المصنف بقوله: فإنه إلخ. فرض العمر: أي لا يفرض في العمر إلا مرة واحدة.

أشهر الحج: لا كل الشهور، فاشبه المعيار من جهة أنه لايسع في ذلك الوقت إلا حج واحد من جنس واحد. وحياته مدة إلخ يعني لو بقي المكلف حياً إلى العام الثاني والثالث بعد كونه فرضاً عليه، وأداه في العام الثاني والثالث جاز، ويكون أداءه فكان حياة المكلف وقتاً له، وهي ظرف يسع فيها حجة أخرى، فاشبه الظرف بهذا الوجه. مشكل لوجهين المذكورين، لكن محمد اعتبر التوسع، وأبو يوسف اعتبر جانب التضييق كما سيجيء، ولما كان قول محمد رحمه الله راجحاً عند المصنف رحمه الله ذكر التوسع فقط. عند محمد رحمه الله إلخ: يعني عند محمد رحمه الله وجوبه مضيق للتوسع حتى لا يتعين أشهر العام الأول للأداء، بل يرخص له أن يؤديه في العام الثاني أو الثالث إلى آخر عمره، بشرط أن لايفوت منه. وعند أبي يوسف رحمه الله إلخ: يعني عند أبي يوسف لا بد له أن يؤدي الحج في العام الأول في وقته احتياطاً احترازاً عن الفوات؛ إذ الحياة إلى العام الثاني أو الثالث أمر موهوم.

حق المأثم لا غير: يعني ظهر أثر الاختلاف المذكور في حق الإثم لا غير، حتى إذا لم يؤد في العام الأول يصير فاسقاً مردود الشهادة عند أبي يوسف. ثم إذا أداه في العام الثاني يرتفع عنه هذا الإثم. وهكذا الحال في كل عام، وعند محمد لا يأثم إلا عند الموت أو علاماته إذا لم يكن أداه، ولكن كلما أدّى يكون أداءً عند الفريقين.

حتى يبقى النفل مشروعاً، وجوازه عند الإطلاق بدلالة تعيّن من المؤدّي؛ إذ الظاهر أنه لايقصد النفل، وعليه حجة الإسلام. (أي الحج)

[الأداء والقضاء]

فصل في حكم الواجب بالأمر، وهو نوعان: أداءٌ وهو تسليم عين الواجب بسببه إلى مستحقه، (أحدهما) وقضاءٌ وهو إسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه.

مشروعاً: غاية لقوله: "لا غير" يعني لما لم يمكن ثمرة الخلاف غير الإثم فلو نوى أحد حجة النفل وعليه حجة الإسلام لوقع حجه عن النفل باتفاق الفريقين؛ لأن الوقت كما هو قابل للفرض قابل للنفل أيضاً، وأبو يوسف رحمه الله إنما حكم بتعين الفرض احتياطاً احترازاً عن الفوات، فلا يؤثر هذا التعين في صحة النفل، كآخر وقت الصلاة لما تعيّن للفرض ظهر ذلك في حرمة التأخير، لا في المنع عن صحة صلاة أخرى. وقال الشافعي رحمه الله: يلغو نية النفل ويقع عن الفرض.
الإطلاق: أي إطلاق النية بأن ينوي الحج من غير تعرّض للفرضية. بدلالة تعيّن إلخ: دفع دخل مقدّر. تقرير الدخل: أنه لما لم يظهر التعين في حق النفل حتى بقي مشروعاً فلا بد من التعين في النية بأن ينوي الفرض خاصة، ومع ذلك إنكم تقولون بجواز الحج بمطلق النية؟ تقرير الدفع: إن تعين النية حاصل بدلالة حال المؤدي.
إذ الظاهر: من حال المسلم الذي وجب عليه حجة الإسلام.
أنه لايقصد إلخ: يعني أنه لايقصد النفل مع أن الفرض باقٍ بذمته، فصار الفرض متعيناً بدلالة الحال، ولايحتاج حينئذ إلى التعيين الصريح، وصار كما إذا اشترى شيئاً بدراهم مطلقة يحكم على نقد البلد بدلالة تعين من المشتري، والمطلق قد يقيّد بدلالة الحال. واعلم أن ما جعله المصنّف نوعاً ثالثاً من الوقت جعله صاحب التوضيح وغيره نوعاً رابعاً، وجعلوا النوع الثالث ما يكون الوقت معياراً له لا سبباً، كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء، والمصنّف رحمه الله لم يجعلها من المؤقت ليحصل النوع الآخر بل جعلها مطلقاً عن الوقت.
بسببه إلى مستحقه: الباء للسببية، وهي متعلقة بالواجب، و"إلى" يتعلق بالتسليم، والضمير في "سببه" للواجب، وفي "مستحقه" للواجب، أي الأداء تسليم نفس الواجب الثابت في الذمة بالسبب الموجب له، كالوقت للصلاة، والشهر للصوم إلى من يستحق ذلك الواجب. وهذا التعريف شامل لتسليم المؤقت في وقته كالصلاة والصوم، وتسليم غير المؤقت كالزكاة وصدقة الفطر، والمراد بالتسليم الإخراج من الوجود إلى العدم في الوقت المعين له، وإلا فالأفعال أعراض لا يمكن تسليمها. بمثل من عنده إلخ: الباء تتعلق بالإسقاط، يعني: القضاء إسقاط ما وجب في الذمة بمثل من عنده، أي بتسليم الواجب من عند المكلف هو حقه، أي كان ذلك الواجب حق المطلق، =

[الاختلاف في وجوب القضاء]

واختلف المشايخ في أن القضاء يجب بنص مقصود أم **بالسبب الذي** يوجب الأداء؟ قال عامتهم بأنه يجب بذلك السبب **وهو الخطاب**؛ لأن بقاء **أصل الواجب** للقدرة على مثل من عنده قربة وسقوط فضل الوقت، لا إلى مثل وضمان للعجز أمر معقول في المنصوص عليه وهو قضاء **الصوم والصلاة**، ....

أي القضاء

■ فاحترز بقوله: "من عنده" عن أداء ظهر اليوم قضاءً عن ظهر أمسه؛ لأنه ليس من عنده بل هو حق الغير؛ لأنه فرض، والقضاء إنما يكون بصرف النفل الذي هو حق المكلّف إلى ما كان واجباً عليه. وقوله: "وهو حقه" تأكيد له وتوضيح لما أن المراد (من قوله: من عنده) أن يكون حقه لا مجرد الحضرة.

قيل: وقد يستعمل الأداء في موضع القضاء مجازاً، كما يقال: نويت أن أؤدي ظهر الأمس أي أقضي؛ لأن أداء ظهر الأمس بعد مضيه محال، وكذا قد يستعمل القضاء في موضع الأداء مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ﴾ (البقرة:٢٠٠) أي أديتم، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ﴾ (النساء:١٠٣) أي أديتم؛ لأن الجمعة لا تقضى فإذا ثبت هذا فيجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس. أم بالسبب الذي إلخ: وهو الأمر، فالمراد بالسبب هو الأمر لا السبب المعروف أعني الوقت، لأن الأداء إنما يضاف إلى الأمر لا إلى الوقت، فإن نفس الوجوب يضاف إلى الوقت. فالحاصل أن القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الأداء عند عامة المحققين من أكثر الحنفية وبعض أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل رحمه الله وعامة أهل الحديث، وإليه ذهب القاضي الإمام أبو زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام والمصنف، وهذا معنى قوله.

وهو الخطاب: أي: الأمر الذي يوجب الأداء، وعند العراقيين من مشايخنا وعامة أصحاب الشافعي وعامة المعتزلة لا بد للقضاء من موجب جديد سوى سبب الأداء، فعند الفريق الأول النص الموجب للأداء وهو قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (الأنعام:٧٢)، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (البقرة:١٨٣) دالّ بعينه على وجوب القضاء لا حاجة إلى نص جديد يوجب القضاء، مثل قوله ﷺ: "إذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلّها إذا ذكرها". رواه الترمذي [رقم:١٧٧]، وزاد بعضهم: "فإن ذلك وقتها". وقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة:١٨٤)، بل ورد هذان النصان للتنبيه على أن الأداء باق في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات. **أصل الواجب**: أي نفس الصلاة والصوم دون وصفه وهو فضل الوقت.

الصوم والصلاة: حيث يرد فيه النصان المذكوران سابقاً ببقاء نفس الصلاة والصوم على ذمة المكلّف، لكونه قادراً على إتيان فضل الوقت، ولا مثل له ولا ضمان، حتى يأتي بهما، بخلاف نفس الصلاة والصوم؛ لأنه على إتيان –

ولهذا لايتغيّر فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة، كما لو صار قضاءً محضاً بالفوات، ثم وجد المغيّرة بخلاف المسبوق؛ لأنه مؤدّي إلى إتمام صلاته.

[أنواع القضاء]

والقضاء نوعان: قضاءٌ بمثل معقول كما ذكرنا، وبمثل غير معقول، كالفدية في باب الصوم في حق الشيخ الفاني؛ وإحجاج الغير بماله ثبتا بالنص.

ولهذا: أي لأجل أنه يشبه القضاء. لايتغيّر فرضه إلخ: هذه ثمرة كونه شبيهاً بالقضاء، وتوضيحها أنه لو كان هذا اللاحق مسافراً اقتدى بمسافر ثم أحدث، فذهب إلى مصره للوضوء، أو نوى الإقامة في موضعها، ثم جاء حتى فرغ الإمام ولم يتكلّم وشرع في إتمام الصلاة فلايتمّ أربعاً بل يصلّي ركعتين. كما لو صار إلخ: يعني كما لايصلّي أربعاً فيما صار فرضه قضاءً بالفوات، ثم وجد المغيّر بأن ينوي الإقامة كذا لا يصلّي أربعاً في الصورة المذكورة، فإن لم يقتد بمسافر بل بمقيم، أو لم يفرغ الإمام بعد، أو تكلّم ثم استأنف، لم يكون مثل ذلك للمسبوق، يصير فرضهم أربعاً بنية الإقامة وإلى المسبوق يشير بقوله: بخلاف المسبوق: بأن يقتدي بالمسافر في الوقت بعد ما صلّى الإمام ركعة، فلما أتمّ الإمام صلاته نوى المقتدي الإقامة فإنه يتمّ أربعاً.

إتمام صلاته: أي ليس هو قاضياً في قدر الباقي بل هو مؤدّي فيه من كل الوجوه؛ لأن الوقت باقٍ ولم يلتزم أداء هذا القصر مع الإمام، فإذا كان مؤدّياً يؤثّر نية به حيث يتغيّر فرضه بنية الإقامة، ويصير أربعاً.

نوعان: والأولى أن يقول: القضاء أنواع، قضاء محض وهو إما بمثل معقول أو بمثل غير معقول، وقضاء في معنى الأداء، والمراد بالقضاء المحض ما لايكون فيه معنى الأداء أصلاً لا حقيقة ولا حكماً، والمراد بما هو في معنى الأداء ما هو خلافه، ويعني بالمثل المعقول ما يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ما لا يدرك مماثلته إلا شرعاً، وهذا القسم من القضاء لا بدّ له من سبب جديد بالاتفاق؛ ولكن المصنّف بيّن القضاء المحض، فيكون المراد بقوله "القضاء نوعان": القضاء المحض، وهو نوعان. كما ذكرنا: من قضاء الصلاة بالصلاة، والصوم بالصوم.

الشيخ الفاني: هو الشيخ الذي يعجز عن الصوم للضعف، فعليه أن يفدي لكل يوم نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويقه أو زبيب، أو صاعاً من تمر أو شعير. وإحجاج الغير: فإن من لم يستطع الحج لعجز دائم فعليه أن يأمر غيره بأن يحج عنه ويؤتيه المال الذي يحج به. ثبتا: أي الفدية وإحجاج الغير بماله. بالنص: وهو في الفدية قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ (البقرة:١٨٤) على أن تكون كلمة "لا" مقدّرة أي لايطيقونه كما في قوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾ (النساء:١٧٦) أي لئلا تضلّوا، أو تكون الهمزة فيه للسلب

يجزئه إن شاء الله تعالى كما إذا تطوع به الوارث في الصوم، ولانوجب التصدّق بالشاة أو بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية، بل اعتبار احتمال قيام التضحية في أيامها مقام التصدّق أصلاً؛ إذ هو المشروع في باب المال، ولهذا لم يُعَدّ إلى المثل بعود الوقت، ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله فيمن أدرك الإمام في العيد راكعاً: لم يكبّر؛ لأنه غير قادر على مثل من عنده قربة، ....

إن شاء الله تعالى: والمسائل القياسية لاتعلق بالمشية قط. في الصوم: من غير إيصائه نرجو القبول منه إن شاء الله تعالى، فكذا هنا قوله. ولانوجب التصدّق إلخ: جواب سؤال آخر يرد عليه. تقريره: أن التضحية (وهي إراقة الدم في أيام النحر) عرفت قربة بالنص، وهي غير معقولة؛ لأنها إتلاف الحيوان وتعذيبه، فلايجوز أن يقاس عليها غيرها ويجعل غيرها قائماً مقامها بطريق التعدية، وإنكم تجعلون التصدّق بعين الشاة (فيما إذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر أو بالشراء الصادر من الفقير بنية التضحية) باقية بعد أيام النحر، أو بالقيمة فيما إذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر أو غيره، أو كان من وجبت عليه لم يضح حتى مضت أيام النحر قائماً مقام التضحية، حيث قلتم: وجب عليه أن يتصدق بعين الشاة أو بالقيمة بعد أيام النحر.
تقرير الجواب: أنا لانجعل التصدّق بعين الشاة أو بالقيمة واجبات باعتبار قيامه مقام التضحية، حتى يلزم ما ألزمتم بل للاحتياط باعتبار أن تكون التضحية في أيامها فرعاً، ويكون التصدّق بعين الشاة أو بالقيمة أصلاً وتكون هي قائمة مقامه بعارض الضيافة؛ لأن الناس في تلك الأيام أضياف الله، ومن عادة الكريم أن يضيف أطيب الطعام عنده، وهو اللحم الزكي الزائل منه الدم، ولذا قلنا بالتضحية في تلك الأيام، فإذا مضت تلك الأيام رجعنا إلى ما هو الأصل، وهو التصدّق بالعين أو بالقيمة؛ إذ هو المشروع في باب المال، وإنما قلنا باعتبار احتمال قيام التضحية مقام التصدق؛ لأن التضحية في أيامها تحتمل أن تكون أصلاً بنفسها، وتحتمل أن تكون خلفاً، والأصل هو التصدّق، فما دامت الأيام موجودة رجّحنا الاحتمال الأول، وقلنا بوجوب التضحية، وبعد الأيام رجّحنا الاحتمال الأخير، وقلنا بوجوب التصدّق.
ولهذا: أي لأجل أن ما لايعقل مثله لا قضاء له، كما يفهم من الإيراد التزاماً.
فيمن أدرك الإمام إلخ: يعني من أدرك الإمام في صلاة العيد في الركوع ويعلم أن الإمام يرفع رأسه لو اشتغل بالتكبيرات قائماً فله أن يدخل في الركوع مع الإمام، ولا يقضي التكبيرات في الركوع عند أبي يوسف رحمه الله، لأنها فاتت عن موضعها وهو القيام، وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع؛ فلا يصح قضاؤها فيه كالقراءة والقنوت، وعندنا يكبّر في الركوع من غير رفع يديه لأن الركوع فرض، والتكبيرات واجبة، فيراعي =

[أقسام الأداء والقضاء تتحق في حقوق العباد]

لكنا نقول بأن الركوع يشبه القيام، فباعتبار هذه الشبهة لايتحقق الفوات، فيؤتى بها في الركوع احتياطاً. وهذه الأقسام كلها تتحقق (أي الثمانية) في حقوق العباد، فتسليم عين العبد المغصوب أداء كامل ورده مشغولاً (كالتكبيرات) بالدين، أو بالجناية بسبب كان في يد الغاصب أداء قاصر. وإذا أمهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه أداء حتى تجبر على القبول، (أي المرأة) وشبيهاً بالقضاء من حيث إنه مملوكه قبل التسليم، حتى ينفذ إعتاقه فيه دون إعتاقها،

= حالهما حتى الإمكان، ورفع اليدين في التكبيرات سنة، وكذا وضعهما على الركبتين في الركوع سنة، فلا يترك أحدهما بالآخر، وهذا نظير للقضاء الذي هو شبيه بالأداء؛ لأن هذا قضاء من حيث الذات؛ لأن محلّها القيام قبل الركوع وقد فات، لكن شبيه بالأداء كما بيّنه المصنف. يشبه القيام: لقيام النصف الأسفل على حاله، ولأن من أدرك الإمام في الركوع فقد أدرك الركعة بجميع أجزائها من القيام والقراءة تقديراً. ولما فرغ من بيان أنواع الأداء والقضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان أنواعهما في حقوق العباد.

وهذه الأقسام: السبعة المذكورة من الأداء والقضاء. كلها تتحقق إلخ: أيضا كما تتحقق في حقوق الله تعالى. العبد المغصوب: على الوصف الذي ورد عليه الغصب. أداء كامل: لأنه أداه كما غصب من الأصل والوصف، فكان كأداء الصلاة بالجماعة في حقوق الله تعالى. ورده مشغولاً إلخ: يعني ردّ العبد المغصوب مشغولاً بالدين أو بالجناية بأن استهلك العبد مال إنسان حال كونه في يد الغاصب فتعلّق برقبته الدين، أو جنى جناية يستحق بها رقبته أو طرفه حال كونه في يد الغاصب، فردّ ذلك العبد أداء قاصرٌ، أما كونه أداءً فظاهرٌ لرد ذلك العبد الذي وقع عليه الغصب، وأما كونه قاصراً فالقصور في الوصف حيث ردّه على غير الوصف الذي وقع عليه الغصب، وصار كأداء الصلاة منفرداً، فلو هلك ذلك العبد في يد المالك قبل الدفع إلى ولي الجناية، أو البيع في الدين برئ الغاصب لوجود أصل الأداء، ولو دفع إلى وليّ الجناية أو قتل فيها، أو بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بقيمة العبد للقصور في الأداء، فكأنه لم يوجد.

تسليمه: إلى الزوجة في المهر أداء. وشبيهاً بالقضاء إلخ: هذا نظير للأداء الشبيه بالقضاء، وحاصله إذا تزوّج الرجل بامرأة وجعل مهرها عبداً معيّنا مملوكا لغيره، ثم اشترى ذلك العبد وسلّمه إلى زوجته كان ذلك أداءً، حيث سلّم ما وقع عليه العقد حتى تجبر المرأة على قبول ذلك العبد الممهور، وهذا من علامة كونه أداءً وشبيها بالقضاء؛ =

[الفرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء]

ثم الشرع فرّق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء؛ **فجعل** القدرة الممكنة **شرطاً لوجوب الأداء** دون القضاء؛ لأن القدرة شرط الوجوب، **ولايتكرّر الوجوب في** واجب واحد، والشرط كونه متوهّم الوجود لا كونه متحقق الوجود.

الشرع — الممكنة — لوجوب الأداء أي ما ذكر من القدرة

= ولما فرغ من تقسيم الأداء والقضاء في حقوق الله شرع في الفرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء، وأتى في ضمنه بمسألة القدرة التي هي شرط التكليف، فاعلم أولاً أن التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافاً للأشعري؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)، ثم اختلفوا في وقوعه، فما يكون ممتنعاً لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق فالإجماع على أنه لا يقع به التكليف، وما يكون ممتنعاً لغيره بأن يكون ممكناً في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلّف لانتفاء شرط أو لوجود مانع، فالجمهور على أن التكليف به غير واقع خلافاً للأشعري. وثانياً أن ما هو مدار التكليف ليس هو قدرة حقيقية يكون معها الفعل، وتكون علة له بلا خلاف؛ لأنها ليست سابقة على الفعل حتى يكلّف الفاعل بسببها، بل المراد منها هي القدرة التي بمعنى سلامة الأسباب والآلات وصحة الجوارح، فإنه تتقدم على الفعل، وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة، وهي في العموم: الصحة والإقامة، وقس عليه.

وثالثاً أن هذه القدرة نوعان: كامل وقاصر، فالكامل هو القدرة الميسّرة كالنصاب والحول والنماء في الزكاة، وهي زائدة على الممكّنة، فيصير الواجب به سهلاً، والقدرة شرط لدوام الواجب، والقاصر وهي القدرة الممكّنة، وهي أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه، كالمال للزكاة؛ وهي شرط في أداء كل أمر، والشرط لوجوب الأداء توهّمها أي كونها متوهّم الوجود، لا متحقق الوجود.

ثم الشرع فرّق إلخ: بعد ما كان اتحادهما في أن ما هو سبب لأحدهما سبب للآخر كما مرّ سابقاً، ثم بيّن الفرق بقوله: فجعل الشرع إلخ. **شرطاً لوجوب الأداء إلخ**: يعني أن الشارع جعل القدرة الممكنة شرطاً لوجوب الأداء لا لوجوب القضاء، حتى لو كان قادراً على الأداء، ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت وجب عليه القضاء.

ولا يتكرر الوجوب إلخ: يعني لما ثبت أن القضاء يجب بالسبب السابق الذي يجب به الأداء، فكان وجوب القضاء عين بقاء ذلك الوجوب، لا وجوباً آخر، وقد تحقق القدرة أول مرة لهذا الواجب، فلو جعل هذه القدرة شرطاً لوجوب القضاء الذي هو عين بقاء ذلك الواجب أيضاً يتكرر الشرط، وبتكرره يتكرر الوجوب الذي هو مشروط، فيلزم أن يكون لواجب واحد وجوبان، وذلك باطل بالضرورة، فثبت أن وجوب القضاء لا يشترط فيه =

فإن ذلك لايسبق الأداء، ولهذا قلنا: إذا بلغ الصبيُّ أو أسلم الكافر في آخر الوقت تلزمه الصلاة خلافاً لزفر والشافعي؛ لجواز أن يظهر في الوقت امتداد بوقف الشمس كما كان لسليمان ﷺ، فصار الأصل مشروعاً ووجب النقل للعجز فيه ظاهراً، كما في الحلف على مسّ السماء، ....

= هذه القدرة، فكان المطلوب مجرد السؤال والإثم، والنظير عند أنه في آخر العمر يلزمه تدارك ما فاته من الفرائض، ويعلم يقيناً أنه لا يقدر على ذلك في هذا الوقت، فيظهر ثمرته في حق وجوب الإيصاء بالفدية أو الإثم، وأما لو كان المطلوب الفعل فلا بد من القدرة؛ لأن طلب الفعل بغير القدرة لايجوز.

فإن ذلك: أي كونه متحقق الوجود. **لايسبق الأداء.** يعني القدرة الممكّنة ليس من ضرورتها أن تكون متحققة في الحال بل يكفي توهمها بأن يمتد الوقت من جانب الله؛ وذلك لأن هذه القدرة شرط، والشرط يسبق المشروط الذي هو ههنا الأداء، وكونها متحقق الوجود لايسبق الأداء، فكيف يصلح للشرطية.

ولهذا: أي لأجل أن الشرط هو كونها متوهمَ الوجود. **إذا بلغ الصبي إلخ:** يعني إذا بلغ الصبيُّ أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض في آخر الوقت الذي لا يسع فيه إلا التحريمة لزمته الصلاة لاحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس، وذلك ممكن كما وقع لسليمان ﷺ حين عرض عليه الصافنات الجياد وفاته صلاة العصر باشتغاله بها، فعقر تلك الخيل وضرب أعناقها ارضاء لله تعالى، فجزاه الله بأن أكرمه برد الشمس إلى موضعها وتسخير الرياح بدلاً عن الخيل، فتجري بأمره رخاء حيث أصاب. وهذا في القرآن، فتأمل*. وقد وقع ذلك لنبينا ﷺ حين فاتت صلاة العصر عن علي ﷺ، كما حكاه القاضي العياض في الشفاء. وقال الشافعي وزفر: لاتجب عليه الصلاة؛ لأنه ليس بقادر على الفعل لفوت الوقت الذي هو من ضرورات القدرة، فلم يثبت التكليف لفوات شرطه، ومجرد التوهم غير كاف، وهذا هو القياس.

فصار الأصل إلخ: يعني لأجل توهم القدرة فصار الأصل أي الأداء واجباً على المكلف ووجب عنه النقل أي القضاء؛ لأنه في الأصل نقل كما مرّ؛ لظهور العجز في الأداء. والحاصل أن الأداء لأجل القدرة المتوهمة يكون مشروعاً ويجب عليه القضاء لظهور العجز، كما ينعقد اليمين لأجل الإمكان والتوهم، ويحنث في الحال لظهور =

---

* فتأمل: إشارة إلى سؤال وجوابه، إذ السؤال فهو أن الكلام في وقوف الشمس، والمذكور في قصة سليمان ردّها فلايناسب ذكرها، وأما الجواب فيمكن أن يقال: إن الشمس احتجبت بالحجاب، فزعم سليمان أنها غربت، فلما عقر الخيل فهمه الله تعالى أنها لم تغرب، فوقف الشمس إلى أن صلّى العصر، وكادت أن تغرب، فالمراد بالرد الوقوف.

[من الأداء ما لايجب إلا بقدرة ميسّرة]

وهو نظير من هجم عليه وقت الصلاة وهو في السفر أن خطاب الأصل يتوجه عليه ثم يتحوّل إلى التراب للعجز الحالي. ومن الأداء ما لايجب إلا بقدرة ميسرة للأداء، وهي زائدة على الأولى بدرجة، وفرّق ما بينهما أن بالثانية تتغيّر صفة الواجب، فيصير سمحاً سهلاً.

[شرط القدرة الميسّرة]

فيشترط دوامها لبقاء الواجب؛ لأن الحق متى وجب بصفة لايبقى واجباً إلا بتلك الصفة، ولهذا قلنا بأنه يسقط الزكاة هلاك النصاب، ....

= العجز عن إيجاد شرط البر في قول من حلف: والله لَيَمَسَّنَّ السماء؛ لأن مسّ السماء ممكن، كما وقع لمحمد ﷺ وعيسى عليه السلام. وقال تعالى إخباراً عن الجن: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ﴾ (الجن:٨)، فلأجل هذا الإمكان نعقد اليمين، ولظهور عجزه عن مسّ السماء يحنث. وقت الصلاة إلخ: فيه ظهور عجزه عن استعمال الماء لعدم قدرته للماء قبل ذلك، ولاشتغاله بتعب السفر وعدم من يخبره بالوقت من المارين وغيره ليتوجه إليه خطاب الأصل.

إن خطاب الأصل: أي الوضوء، وهو قوله تعالى: "فاغسلوا" الآية. يتوجه عليه لتوهم القدرة؛ لأنه يمكن وجدان الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض المشايخ. يتحول: الخطاب من الأصل إلى الخلف وهو التراب للعجز الحالي فيجب عليه التيمم. ولما فرغ من بيان القدرة الممكنة شرع في الميسّرة. بقدرة ميسّرة: ثم بيّن القدرة الميسرة بقوله: "وهي زائدة" إلخ. بينهما: أي بين القدرتين في الحكم.

فيشترط دوامها: أي القدرة الميسرة لبقاء الواجب، فما دامت هذه القدرة باقية يبقى الواجب، وإذا انتفت انتفى الواجب؛ وذلك لأن الواجب إذا ثبت بصفة اليسر، فلو بقي الواجب مع انتفاء هذه القدرة ليتبدّل من اليسر إلى العسر، وهذا معنى قوله: "لأن الحق" إلخ.

واعلم أن هذه القدرة إنما شرطت لأكثر العبادات المالية دون البدنية. ولهذا: أي لأجل اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب. قلنا بأنه إلخ: لزوال القدرة الميسّرة التي كانت شرطاً لوجوبها خلافاً للشافعي؛ فإن عنده لاتسقط لتقرّر الوجوب عليه بالتمكن، بخلاف ما إذا استهلكه؛ إذ تبقى عليه زجراً له على التعدّي، وهذا إذا هلك النصاب كله، وأما إذا هلك بعضه فتبقى الزكاة في الباقي بحصته

والعشر هلاك الخارج والخراج إذا اصطلم الزرع آفة؛ لأن الشرع أوجب الأداء
أي مطالبة
بصفة اليسر. ألا ترى أنه خصّ الزكاة بالمال النامي الحولي. **والعشر** بالخارج حقيقة
في كل عام ... بحصته
والخراج بالتمكن من الزراعة.

[الفرق بين القدرة الميسرة والممكنة]

وعلى هذا قلنا: إن الحانث في اليمين إذا ذهب ماله كفّر بالصوم؛ لأن التخيير في
أنواع التكفير بالمال ....

والعشر هلاك إلخ: لأن العشر كان واجبًا بالقدرة الميسرة؛ لأن الممكّنة فيه كانت بنفس الزراعة، فإذا شرط فيه نسبة الأعشار عنده علم أنه لا يجب إلا بصفة اليسر، فإذا هلك الخارج كله أو بعضه يبطل العشر بحصته؛ لأنه اسم إضافي يقتضي وجود المخصص الباقي. آفة: لأن الخراج إنما وجب بالقدرة الميسرة؛ لأنه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث ونحو ذلك، فإذا لم يعطل وزرع الأرض واستأصلت الزرع آفة يسقط الخراج لزوال القدرة الميسرة. ثم أثبت القدرة الميسرة في كل واحد من الزكاة والعشر والخراج بقوله:
"لأن الشرع إلخ". ألا ترى أنه إلخ: وهذا دليل اليسر؛ وإلا يمكن الزكاة في نفس المال مع صفة النماء ونحوه.
والعشر بالخارج إلخ: وهذا دليل اليسر، وإلا فالإمكان ثابت بنفس الزراعة.
والخراج بالتمكن إلخ: وهذا دليل اليسر حيث لم يتعلق الخراج برقبة الأرض، سواء حصل له التمكن من الزراعة بنزول المطر وحصول آلات الحرث أو لا. وعلى هذا: أي لأجل اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب قلنا: إن الحانث في اليمين الذي كان له قدرة التكفير بالمال إذا ذهب ماله يكفّر بالصوم.
كفّر بالصوم: لأن الكفارة بالمال تجب بالقدرة الميسرة، فيشترط دوام القدرة على المال لبقاء الواجب، فإذا ذهب ماله انتفت القدرة على المال، وبانتفائها انتفى الواجب، فلا يجب بالمال بل بالصوم، وإنما قلنا: إن الكفارة بالمال تجب بقدرة ميسرة لوجهين: أحدهما ما بيّنه المصنف بقوله: لأن التخيير في أنواع التكفير بالمال دليل اليسر، وحاصله أن الله تعالى خيّره بين أنواع الكفارة بالمال، كالإعتاق والإطعام والكسوة، وذلك تيسير؛ لأن التخيير بين أمور غير متماثلة في المعنى كأنواع الكفارة يحقق أثره إلى المعنى، فيفيد تيسيرًا لا محالة؛ لأنه إذا ثبت له الخيار يختار ما هو الأيسر عليه، كالمسافر يخيّر بين الصوم والفطر، ولو كان الواجب عينًا كان الحق عينه، كالمقيم يجب عليه الصوم عينه، بخلاف التخيير الذي يكون بين أمور متماثلة في المعنى، كما في قوله تعالى: ﴿أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ
يُصَلَّبُوا﴾ (المائدة: ٣٣)؛ فإن أثره يقتصر على الصورة، ولا عبرة بالصورة، فيفيد تأكيد الوجوب لا تيسيره. والتخيير في صدقة الفطر حيث خيّر فيها بين نصف صاع من برّ وبين صاع من شعير ونحوه من القبيل الثاني. ■

وأما الحج فالشرط فيه الممكنة (القدرة) من السفر المعتاد براحلة وزاد؛ واليسر لايقع إلا بخدم وأعوان ومراكب، وليس ذلك بشرط بالإجماع فلذلك لم يكن شرطاً لدوام (دوام القدرة الممكنة) الواجب. وكذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر، بل بشرط القدرة وهو الغناء؛ ليصير الموصوف (أي الشرط المذكور) به (مالكاً) أهلاً للإغناء. ألا ترى أنه يجب بثياب البذلة، ....

شرطاً إلخ: حتى إذا فوتت القدرة بقي الحج واجباً على حاله، ويظهر ذلك في حق الإثم. والإيصاء هذا اتفاق بيان بأن الحج وكذا صدقة الفطر لاتجبان بقدرة ميسرة بل بقدرة ممكنة، أما الحج فلأن الزاد القليل والراحلة الواحدة أدنى ما يتمكن به المرء من أداء الحج، وهذا هو المستفاد من قوله تعالى: ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران:٩٧)؛ لأن الاستطاعة يتحقق بما ذكرنا. وأما اليسر فلا يحصل إلا بخدم وأعوان ومراكب كثيرة، وذلك ليس بشرط بالإجماع، فإذا ثبت أنه يثبت بالقدرة الممكنة، فبقاء هذه القدرة لايكون شرطاً لدوام الحج؛ لأن بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب؛ لأنها شرط محض، ولا يشترط بقاؤها كالشهود في باب النكاح، فإذا انتفت القدرة الممكنة للحج يبقى الحج واجباً، وأما صدقة الفطر فبينها المصنف بقوله: "وكذلك" إلخ.

للإغناء: يعني صدقة الفطر إنما تجب بقدرة ممكنة، وهي الغناء الشرعي، وهو كونه مالكاً للنصاب، وهذا الغناء ليس بيسر؛ لأن اليسر إنما يحصل بالمال النامي ليكون الأداء من الفضل، وهذا* ليس بشرط، ولذا لم يشترط فيها حولان الحول، بل لو ملك النصاب ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر، وإنما جعلنا الشرط الغناء؛ لقوله ﷺ: "خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى". رواه البخاري [رقم:٥٣٥٦] ومسلم، فلا بد من اعتبار صفة الغناء في المكلف ليصير بواسطته أهلاً لإغناء الغير؛ لأن الإغناء من غير الغني لايتحقق، كما أن التمليك من غير المالك لايتحقق. وإن قيل: المراد بالغناء هو كونه مالكاً لقوت فاضل عن يومه، وهذا هو القدرة الممكنة، وما قلتم به هو اليسر، فيجب الصدقة على كل من يملك قوتاً فاضلاً عن يومه كما هو مذهب الشافعي؟

قلت: لو يكون المراد بالغناء ما قلتم يلزم قلب الموضوع، ويرجع الأمر إلى الحرج بأن يعطي اليوم هذا القدر لفقير، فيصير محتاجاً إلى السؤال، فيسأل من ذلك الفقير غداً عين تلك الصدقة، وهذا ليس بشيء؛ لأن دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج إلى السؤال أولى من دفع حاجة الغير، ولهذا قلنا: إن عندنا ما دون النصاب له حكم العدم، حتى حل الشرع لمالكه أخذ الصدقة، ثم أثبت قوله: (صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر) بقوله: ألا ترى أنه: أي الواجب وهو صدقة الفطر. بثياب البذلة: أي بالثياب التي تبتذل وتستعمل في اللبس، حتى لو ملك من هذه =

---

* وهذا: أي كون المال نامياً.

ولايقع بها اليسر، لأنها ليست بنامية، فلم يكن البقاء مفتقراً إلى دوام شرط الوجوب.

فصل في صفة الحسن للمأمور به

المأمور به نوعان: حسن لمعنى في عينه، وحسن لمعنى في غيره. والذي حسن لمعنى في عينه نوعان: ما كان المعنى في وضعه، كالصلاة فإنها تتأدى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم، والتعظيم حسن في نفسه إلا أن يكون في غير حينه أو في حالة. وما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه ....

= النصاب فاضلة عن حاجته الأصلية ما يساوي نصاباً وجب عليه صدقة الفطر.

لايقع بها اليسر إلخ: وحصول اليسر إنما يكون بعد النماء ليكون الأداء من الفضل، ثم يحصل بعد النصاب القدرة الميسرة، فعلم أن الشرط للصدقة هو القدرة الممكنة لا الميسرة، دوام شرط الوجوب يعني لا يحتاج الواجب وهو صدقة الفطر في بقائه إلى بقاء القدرة الممكنة التي هو شرط له، كما عرفت. ولما فرغ المصنف عن بيان القدرة الممكنة والميسرة شرع في بيان حسن المأمور به.

فصل في صفة الحسن إلخ: ولما أثبت صفة الحسن للمأمور به في أمر الكتاب وغيره أراد هنا تركيبه وشرع في تقسيمه. في عينه: بأن يكون الحسن في ذات نفس المأمور به من غير واسطة. وحسن لمعنى إلخ: بأن يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير، والمأمور به لا دخل له فيه. ما كان المعنى: الذي اتصف به المأمور به بالحسن في وضعه من غير نظر إلى واسطة. يعني النوع الأول من القسم الأول ما يكون الوصف الذي صار به المأمور به حسناً في أصل ذاته حسناً، إلا في غير حينه، كالصلاة في الأوقات المكروهة.

قوله: كالصلاة مع الحدث والجنابة. والحاصل أن الصلاة حسن لمعنى وضع للحسن في نفسه، فإنها أفعال كالركوع والسجود، وأقوال كالثناء والتسبيح، فحسنها هذه الأفعال والأقوال، وهذه الأفعال والأقوال حسن في نفسها؛ لأنها تعظيم للرب، والتعظيم حسن في نفسه؛ لأنه شكر المنعم. ومن هذا القسم الإيمان بالله بل هو أعلى درجة منه؛ لأنه لايقبل السقوط بحال، بخلاف الصلاة، وبهذا قسّم بعضهم النوع الأول من القسم الأول على قسمين: الأول ما لايقبل السقوط كالإيمان، والثاني ما يقبل السقوط كالصلاة. وما التحق إلخ: يعني النوع الثاني ما يكون ملحقاً (بما كان المعنى في وضعه أي) بالنوع الأول بسبب واسطة.

كالزكاة والصوم والحج، فإن هذه الأفعال بواسطة حاجة الفقير[في الزكاة] واشتهاء النفس[في الصوم] وشرف المكان[في الحج] تضمّنت إغناء عباد الله[في الأول]، وقهر عدوه[وهو النفس في الثاني]، وتعظيم شعائره، فصارت حسنة[هذه الأفعال الثلاثة] من العبد للربّ - عزّت قدرته - بلا ثالث معنى؛ لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافةً إليه.

[حكم نوعي الحسن لعينه]

وحكم هذين النوعين واحد، وهو أن الوجوب متى ثبت لايسقط إلا بفعل الواجب، أو باعتراض ما يسقطه بعينه، ....

كالزكاة إلخ: فالزكاة في الظاهر إضاعة المال، وإنما صارت حسنةً لدفع حاجة الفقير، وحاجته بمحض خلقه تعالى لا اختيار للفقير فيها، وكذا الصوم في الظاهر تجويع النفس وإهلاكها، وإنما صار حسناً لقهر النفس الأمّارة بالسوء التي هي عدوّ الله تعالى، وعداوتها بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها، وكذا الحج في الظاهر قطع مسافة وزيارة أمكنة متعدّدة، وسعي هذه الأمور ليست حسنة، وإنما حسن لشرف المكان، وهذه الشرافة بمحض خلقه تعالى لا اختيار للعبد فيها، ولما كانت تلك الوسائط بمحض خلق الله تعالى فصارت كأنها لم تكن حائلةً فيما بين فصار الزكاة والصوم والحج حسنةً لعينها أي لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها، فصارت ملحقة بالحسن لعينه، فلذا جعلت من أقسامه، فتأمل.

وتعظيم شعائره: في الثالث، وكل واحد من هذه الأمور حسنة. بلا ثالث معنى: أي بلا واسطة أمر خارج. ثابتة بخلق الله إلخ: يعني إنما صارت هذه الأفعال حسنة به لا واسطة وملحقةً بالحسن لعينه، مع أن الوسائط موجودة؛ لأن هذه الوسائط مخلوقة لله تعالى ومضافة إليه، فصارت كأنها لم تكن حائلة، وهذا هو الفرق بين هذا النوع والقسم الثاني الذي يأتي بيانه، فإن الواسطة في الأول مخلوقة لله تعالى، فصارت كأن لم تكن موجودةً، فالتحق بالحسن لعينه، بخلاف الثاني فإن الوسائط فيه بفعل العباد واختيارهم، فلذا اعتبرت وجعلت الأفعال التي فيها هذه الوسائط داخلة في الحسن لغيره، كالجهاد وصلاة الجنازة وإقامة الحدود.

النوعين: أي الحسن لمعنى في نفسه والملحق به. واحد إلخ: يعني حكم هذين النوعين واحد، وهو أن الواجب لايسقط عن الذمة بعد ثبوته إلا بإتيانه، أي بأدائه أو باعتراض ما له أثر في إسقاط نفسه بلا واسطة، كالحيض والنفاس، فإن الصلاة يسقط عن الذمة بالحيض والنفاس، وهذا بخلاف ما هو حسن لغيره كالوضوء والجهاد، ■

[حكم نوعي الحسن لغيره]

وحكم هذين النوعين واحد أيضاً، وهو بقاء الواجب بوجوب الغير، وسقوطه (أي الحكم) بسقوط الغير.

فصل في النهي

وهو في صفة القبح ينقسم انقسام الأمر في صفة الحسن.

[نوعا القبيح لعينه وحكمهما]

ما قبح لعينه وضعاً كالكفر والعبث، وما التحق به بواسطة عدم الأهلية والمحلية شرعاً،

بسقوط الغير: فيبقى الوضوء والسعي ببقاء الصلاة والجمعة، ويسقط بسقوطهما، وكذا الصلاة على الميت والجهاد وإقامة الحدود تبقى ببقاء حق المسلم وإعلاء كلمة الله وهتك حرمة المناهي، ويسقط بسقوطها كما أشرنا إليه سابقاً، فتأمل. ولما فرغ عن الأمر شرع في مقابله، وهو النهي.

فصل في النهي. وهو في اللغة: المنع، ومنه النهي للعقل لمنعه عن القبح، وفي اصطلاح الأصوليين هو قول القائل لغيره: "لا تفعل" على سبيل الاستعلاء. انقسام الأمر: أي كما ينقسم الأمر في كون المأمور به حسناً إلى الحسن لعينه ولغيره وإلى ما هو ملحق بالحسن لعينه، كذلك النهي ينقسم في كون المنهيّ عنه قبيحاً إلى كونه قبيحاً لعينه، وإلى ما هو ملحق به، وإلى ما هو قبيح لمعنى في غيره كما ستعلم، وذلك لأن الحكيم كما لايأمر إلا بالحسن كذلك لاينهى إلا عن القبيح. وضبط التقسيم هو أن المنهي عنه إما يكون قبيحاً لعينه بأن يكون ذاته قبيحة مع قطع النظر عن الأوصاف اللازمة والعوارض المجاورة، وذلك نوعان: الأول ما يكون قبحه وضعاً بأن يكون وضعه للقبيح العقليّ مع قطع النظر عن ورود الشرع. والثاني ما يكون قبحه شرعاً ورد بقبحه وإلا فيجوّزه العقل، أو لغيره بأن يكون القبح للغير، وبقبحه يكون المنهيّ عنه قبيحاً.

وذلك أيضاً نوعان: أحدهما وصف بأن يكون الغير الذي قبح لأجله المنهيّ عنه وصفاً لازماً للمنهي عنه، وثانيهما مجاور بأن يكون الغير الذي قبح لأجله المنهي عنه مجاوراً له في بعض الأحيان، ومنفكاً عنه في بعضها، فصار الأقسام أربعة، فالأول ما نبّه المصنف عليه بقوله: ماقبح إلخ. كالكفر والعبث: فالكفر قبيح لعينه وضعاً؛ لأنه في ذاته قبيحاً يعرف بمجرد العقل، وهو كفران المنعم، ولذا لاينسخ حرمته، وكذا العبث فإنه لما كان عبارة عن فعل خال عن الفائدة أو عما ليس له عاقبة حميدة يعرف قبحه الذي في ذاته بمجرد العقل.

وحكمه أنه يكون صحيحاً مشروعاً بعد النهي، ولهذا قلنا: إن وطأها (أي النهي عنه) في حالة الحيض يحللها للزوج الأول، ويثبت بها إحصان الواطئ، وما اتصل به المعنى وصفاً كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر.

= ولا معصي، وكذا الوطء في الحيض مشروع من حيث أنها منكوحة، وإنما قبح لأجل الأذى، وهو أمر مجاور الوطء قد ينفك عن الوطء بأن يوجد الأذى بدون الوطء، والوطء بدون الأذى.

وحكمه: أي حكم هذا القسم. يكون صحيحاً إلخ: بلا خلاف، حتى انعقد البيع وقت النداء، ويكون موجباً للملك من غير توقف على القبض، ويتأدى الفرض في الأرض المغصوبة، ويكون الوطء في حالة الحيض سبباً للإحصان، مثل الوطء في حالة الطهر. ولهذا: أي لأجل أن المنهيَّ عنه في هذا القسم يكون مشروعاً بعد النهي.

يحللها إلخ: يعني من طلّق امرأته ثلاثاً لا يحلّ له هذه المرأة بعد ذلك حتى تنكح زوجاً غيره ويدخل بها ذلك الزوج الثاني، فإن دخل بها في حالة الحيض تحلّ به للزوج الأول بأن ينكحها بعده، وكذا يثبت به الإحصان، فإن من شروط الإحصان أن يدخل بامرأة على وجه مشروع، فإن دخل بها في حالة الحيض يصير به محصناً حتى لو زنى بعده كان حدُّه الرجم.

وصفاً: وهذا هو القسم الثالث بأن يكون الغير الذي صار المنهيّ عنه لأجله قبيحاً وصفاً لازماً له لا ينفكّ عنه.

كالبيع الفاسد إلخ: فإن البيع الفاسد كالبيع بالخمر ليس قبيحاً بأصله؛ لأنه قد وجد فيه ركن البيع من أهله في محله، لكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفاً لازماً له لا ينفك عنه، وهو كون الخمر ثمناً؛ إذ الخمر ليست بمال متقوّم، وهي مما وجب الاجتناب عنها، فلا يجوز تسليمها وتسلّمها، والثمن في البيع بمنزلة الوصف اللازم؛ لأن البيع لا ينفكّ عن الثمن، فيفسد به البيع ولا يبطل بخلاف بيع الحر؛ لأن الخلل يثبت بقدر دليله.

وكذا صوم يوم النحر ليس في نفسه قبيحاً؛ لأنه عبادة وإمساك لله تعالى، وإنما قبح لوصف اتصل به وصار لازماً له وهو الوقت، والوقت داخل في تعريف الصوم، لا يمكن انفكاكه عنه، فصار بمنزلة الوصف اللازم، وهذا الوقت أي يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى، وفي الصوم إعراض عنه، فصار قبيحاً لأجله.

وحكم هذا القسم أن المنهي عنه يكون فيه فاسداً لاتصال القبح فيه بخلاف القسم الذي قبله، فإن المنهي عنه يكون فيه مكروهاً لعدم اتصال القبح فيه؛ ليكون الحكم ثابتاً بقدر دليله. ولما فرغ عن تقسيم المنهي عنه أراد أن يبيّن أن أيّ نهي يقع على القسم الأول أي القبيح لعينه، وأيّ نهي يقع على القسم الثاني أي القبيح لغيره.

[حكم النهي عن الأفعال الحسية والشرعية]

والنهي عن الأفعال الحسّية يقع على القسم الأول، والنهي عن الأفعال الشرعية يقع على القسم الأخير، وقال الشافعي رحمه الله في البابين: إنه ينصرف إلى القسم الأول إلا بدليل؛ لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن، فينصرف مطلقه (أي مطلق النهي) إلى الكامل منه كالأمر، ولا يلزم الظهار؛ لأن كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له أيبقى سبباً والحكم به مشروعاً مع وقوع النهي عليه؟ (وهو القسم الأول) وأما ما هو جزاء شرع زجراً

الأفعال الحسية إلخ: والمراد بالأفعال الحسية ما يعرف حسًّا ولا يتوقف تحققها على الشرع، وقيل: ما يكون معانيها معلومة قبل الشرع باقية على حالها بعد ورود الشرع، لم يتغير بعده كالقتل والزنا وشرب الخمر، فالنهي الخالي عن القرينة الدالة على أن المنهي عنه قبيح لعينه أو لغيره يقع على القبيح لعينه، إلا إذا قام الدليل على خلافه كالنهي عن الوطء في حالة الحيض، فإنه حرام لغيره مع أنه فعل حسي؛ لأن الدليل قد دلّ على أن النهي عنه بمعنى الأذى لا لعينه، والمراد بالأفعال الشرعية ما يتوقف حصوله وتحققه على الشرع، وقيل: ما تغيرت معانيها بعد ورود الشرع كالصوم والصلاة والبيع والإجارة وسائر العبادات والمعاملات، فإن الصوم هو الإمساك مطلقاً وقد زيدت في الشرع عليه أشياء، وقس عليه الباقي. فالنهي المذكور إذا ورد على هذه الأفعال يحمل على القبيح لغيره وصفاً حتى يكون المنهي عنه بعد ورود النهي فاسداً لا باطلاً، إلا إذا دلّ دليل على كونه قبيحاً لعينه، كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلاة المحدث.

كالأمر: فكما أن الأمر المطلق الخالي عن القرائن يقع على الحسن لعينه عندكم، كذلك النهي الخالي عن القرائن يجب أن يقع على القبيح لعينه؛ لأن المطلق ينصرف إلى الكامل، والنهي مثل الأمر في الاقتضاء، فعنده النهي عن الأفعال الحسية والشرعية بمعنى واحد، القبح فيه إلا إذا دلّ دليل على خلافه، فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء، فيكون كل واحد باطلاً. فلا يكون صوم العيد سببا للثواب، ولا البيع الفاسد موجباً للملك بعد القبض. وقوع النهي عليه: أي على السبب أم لا يبقى.

شرع زجرا عن الفعل الحرام فيعتمد حرمة سببه كالقصاص، دفع نقض يرد عليه، تقريره أنكم قلتم: النهي عن التصرفات الشرعية يعدم مشروعيتها فلا يثبت به حكم الشرع، والظهار منهي عنه كما يستفاد من قوله تعالى: –

فيعتمد حرمة سببه كالقصاص. ولنا أن النهي يراد به عدم الفعل مضافاً إلى اختيار العباد وكسبهم، فيعتمد التصور؛ ليكون العبد مبتلى بين أن يكفّ عنه باختياره فيثاب عليه، وبين أن يفعله باختياره فيعاقب عليه، هذا هو **الحكم الأصليّ** في النهي.

أي حتى كفه

[لا منافاة بين المشروع بأصله والقبيح بوصفه]

فأما القبيح لوصف قائمٌ بالنهي يثبت مقتضى به تحقيقاً لحكمه، فلا يجوز تحقيقه على

أي المنهي عنه · أي المنهي عنه · بسبب النهي · أي بالنهي · أي القبح

وجه يبطل به ما أوجبه واقتضاه. ....

— ﴿مُنكَراً مِنَ الْقَوْلِ وَزُوراً﴾ (المجادلة:٢) ومع ذلك قلتم: إن الظهار انعقد سبباً للكفارة التي هي عبادة ولم ينعدم بالنهي؟ فأجاب عنه بأن كلامنا ليس إلا في النهي الوارد على حكم مطلوب شرعيّ يتعلق بسبب مشروع، كالملك يتعلق بسببه المشروع، وهو البيع وهو أنه هل يبقى ذلك السبب سبباً لهذا الحكم؟ وهل يبقى الحكم الذي يتعلق بذلك السبب مشروعاً بعد وقوع النهي على ذلك السبب أم لا؟

وأما الظهار فهو ليس بسبب مشروع بل هو حرام، فإنه منكر من القول وزوراً حتى يقال، إنه بعد ورود النهي أيضاً سبب للحكم المشروع وهو الكفارة، وأما الكفارة فهي جزاء شرع زجراً عن الفعل الحرام، وهو الظهار، فهي لا محالة تقتضي أن يكون سببها حراماً كالقصاص، فإنه جزاء مشروع شرع للزجر عن القتل الحرام، فهو يقتضي حرمة القتل، فكون القتل والظهار حراماً لاينافي أن يكونا صالحين لإيجاب الجزاء من جنسه. ثم أورد المصنف دليلاً على أن النهي عن الأفعال الشرعية يقع على القبح لعينه وصفاً.

اختيار العباد وكسبهم: بحيث لو أقدم عليه المكلّف لأوجده. فيعتمد التصور: أي فيقتضي النهي أن يكون المنهي عنه متصور الوجود عن المكلف. الحكم الأصليّ: يعني الحكم الأصليّ في النهي هو أن يكون المنهي عنه متصور الوجود عن المكلّف ليثاب على تركه باختياره ويعاقب بفعله باختياره؛ إذ لو لم يكن له اختيار حتى ذلك الكف نفياً وتفسخاً لا نهياً، كما إذا لايتصور منه شرب الماء بأن لايكون في الكوز ماء، يقال له: لا تشرب، يكون ذلك نفياً، نعم لو كان الماء يكون نهياً، فإذا لم يكن الفعل متصور الوجود منه لايثاب بتركه، ويكون النهي نسيان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعاً، كالتوجه إلى بيت المقدس.

يثبت: ذلك الوصف. تحقيقاً لحكمه: أي حكم النهي، يعني إن القبح في المنهيّ عنه إنما يثبت اقتضاءً ضرورة حكم الناهي. واقتضاه: أي القبح، والموجب المقتضي هو النهي.

بل يجب العمل بالأصل في موضعه، والعمل بالمقتضى بقدر الإمكان وهو أن يجعل القبح وصفاً للمشروع، فيصير مشروعاً بأصله، غير مشروع بوصفه: فيصير فاسداً مثل الفاسد من الجواهر، ولا تنافي بينهما. فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالإحرام الفاسد، فوجب إثباته على هذا الوجه، رعايةً لمنازل المشروعات ومحافظةً لحدودها،

في موضعه: أي موضع ورود النهي، وهو المنهيّ عنه بأن يبقى المنهي عنه اختيارياً، واختيار الأفعال الشرعية أن يكون اختيار الفعل به من جانب الشارع، ومع ذلك ينهاه عنه، فيكون مأذوناً فيه بأصله، وممنوعاً عنه لأجل قبح فيه. الفاسد من الجواهر: كما يقال: لؤلؤة فاسدة إذا بقي أصلها وذهب لمعانها وصفاؤها.

بينهما: أي المشروعية بأصله والفساد بوصفه، حتى يقال: لا يمكن أن يكون الشيء فاسداً مع بقاء مشروعيته. وحاصل الاستدلال أن النهي يقتضي أن يكون المنهي عنه متصور الوجود، وإلا يكون نفياً ونسخاً كما عرفت، وهذا الأصل في النهي، وكون المنهيّ عنه قبيحاً فرع فيه؛ إذ القبح إنما يثبت اقتضاءً ضرورة حكمة الناهي، فاجتمع في المنهي عنه أمران: أحدهما الاختيار، وثانيهما القبح، ولا منافاة بينهما إذا يكون أحدهما أصلاً والآخر فرعاً، فوجب أن يراعى حالهما بحيث لا يبطل أحدهما، فالاختيار في الأفعال الشرعية يستدعي أن يكون اختيار الفعل به من جانب الشرع، فيكون مأذوناً فيه، والقبح يستدعي أن يكون ممنوعاً عنه، وهذا لا يمكن إلا بأن يكون ذلك الفعل مشروعاً بأصله وذاته، وقبيحاً وممنوعاً باعتبار وصفه، فيصير فاسداً لا باطلاً، والشافعي رحمه الله لما قال بقبح لعينه أبطل الاختيار الشرعيّ الذي هو الأصل في النهي بالفرع، أي بالقبح الذي هو المقتضى، وإن بقي فيه الاختيار الحسّي وهو غير نافع، فيصير النهي نفياً ونسخاً، ويبطل الأصل لرعاية المقتضى، فهذا هو ترجيح [illegible] ثم أكد قوله: "ولا تنافي بينهما".

كالإحرام الفاسد: فإن المحرم بالحج إذا جامع بامرأته قبل الوقوف بعرفة فسد إحرامه وحجه، فهذا الإحرام الفاسد مشروع بأصله حتى وجب عليه المضي على ذلك، ووجب عليه الجزاء بارتكاب المحظور في هذا الإحرام، وفاسد بوصفه حتى لو مضى على هذا الإحرام لا يخرج به عن العهدة، فيجب عليه القضاء في العام القابل، فثبت أن الجمع بين الفساد والمشروعية متصور شرعاً، وأنه لا تنافي بينهما. فوجب إثباته: أي كون المنهيّ عنه مشروعاً على هذا الوجه، وهو أن يكون مشروعاً بأصله مع كونه قبيحاً بوصفه. رعاية لمنازل إلخ: والرعاية أن يصرف الأصل، وهو كون المنهي عنه اختيارياً، في منزلته بأن يجعل المنهي عنه مشروعاً بأصله، والتبع وهو كونه قبيحاً في منزلته بأن لا يجعل التبع مبطلاً للأصل، كما أبطل الشافعي رحمه الله فعل المنهي عنه بقبح نعته كما عرفت، والمحافظة

وعلى هذا الأصل قلنا: إن البيع بالخمر مشروع بأصله، وهو وجود ركنه في محله، غير مشروع بوصفه وهو الثمن؛ لأن الخمر مال غير متقوّم، فيصلح ثمناً من وجه دون وجه، فصار فاسداً لا باطلا، وكذلك بيع الربا غير مشروع بوصفه، وهو الفضل في العوض، وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربا.

أي الأصل في البيع — أي الوصف — أي كالبيع بالخمر

[حكم صوم يوم النحر]

وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله، وهو الإمساك لله تعالى في وقته، وغير مشروع بوصفه وهو الإعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم. ألا يرى أن الصوم يقوم بالوقت ولا خلل فيه، ....

= أن يجعل النهي نفياً والنفي نهياً، لا أن يجعل كل واحد في المشروعات واحداً كما جعل الشافعي رحمه الله. ثم فرّع على الأصل الذي أثبته بدليل. وعلى هذا الأصل: وهو أن النهي في التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها بأصلها، وفسادها بوصفها. ركنه في محله: فركن البيع (وهو مبادلة المال بالمال، والخمر مال؛ لأن المال ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة) قد وجد، فصار مشروعاً بأصله.

غير متقوّم: لأن المتقوّم ما يجب بقاؤه بعينه أو بقيمته شرعاً، وهي ليست بهذه المثابة في حق المسلم.

فاسداً لا باطلا: فيكون هذا البيع مفيداً للملك بعد القبض. بيع الربا: وهو معاوضة مال بمال، فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لأحد الجانبين، مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان.

غير مشروع بوصفه إلخ: ففات شرط الجواز الذي هو المساواة، فيصير فاسداً لا باطلا.

الشرط الفاسد: هو ما لا يقتضيه العقد، ولأحد المتعاقدين فيه نفع أو للمعقود عليه، وهو من أهل الاستحقاق.

في معنى الربا: حيث يصير به البيع فاسداً. وكذلك صوم يوم النحر إلخ: وكذلك صوم أيام التشريق ويوم الفطر مشروع بأصله، حتى صحّ به النذر عندنا. الإعراض: والإعراض وصف للصوم غير داخل في مفهومه.

يقوم بالوقت: أي يوجد فيه لكونه معياراً له. ولا خلل فيه: أي في الوقت؛ لأنه كسائر الأوقات، فلا يتعلق النهي عن الصوم في ذلك الوقت باعتبار ذات الوقت.

والنهي يتعلّق بوصفه، وهو أنه يوم عيد، فصار فاسداً، ولهذا يصحّ النذر به عندنا؛ لأنه نذر بالطاعة، وإنما وصف المعصية متصل بذاته فعلاً لا اسمه ذكراً.

[حكم وقت طلوع الشمس]

ووقت طلوع الشمس ودلوكها صحيح بأصله، فاسد بوصفه، وهو أنه منسوب إلى الشيطان كما جاءت به السنة، ....

يوم عيد: أي يوم ضيافة الله، و[يحصل في هذا] الوقت معنى الضيافة بالصوم؛ لأنه يفوته به. ولهذا: أي لكونه مشروعاً باعتبار أصله. عندنا: استحساناً خلافاً لزفر رحمه الله والشافعي رحمه الله، وهو رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة رحمه الله.
نذر بالطاعة: من حيث ذات الصوم. وإنما وصف المعصية إلخ: يعني إنما صحّ النذر به؛ لأن وصف المعصية وهو الإعراض عن الضيافة إنما يوجد بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصياً، وهو لم يوجد من الناذر، وإنما يوجد ذكر اسم الصوم منه إذا قال: لله عليّ أن أصوم يوم النحر، أو أصوم غداً، واتفق يوم النحر، وبذكر الصوم لا يصير معصية؛ لأنه ليس بإعراض، فلا تمنع صحة النذر، حتى لو صام في ذلك اليوم خرج عن العهدة؛ لأنه أداه كما التزمه، ولكن عليه أن يفطر في هذا اليوم ويقضي في يوم آخر ليتخلّص عن الإثم، هكذا ذكر في ظاهر الرواية، وهذا جواب عن قول الشافعي وزفر، وهو أن الصوم في هذه الأيام معصية، فلا يصح النذر بالمعصية؛ إذ المعصية إنما توجد بالصوم لا بذكره، والناذر لم يوجد منه إلا الذكر، فكيف لا يصح.
طلوع الشمس ودلوكها: أي زوالها أو غروبها، يقال: دلكت الشمس إذا زالت أو غابت.
صحيح بأصله: لأنه يساوي سائر الأوقات في كونه ظرفاً صالحاً للعبادة. كما جاءت به السنة: لأن النبي ﷺ نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس ودلوكها. قال النبي ﷺ: "لا يتحرى أحدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها." [البخاري، رقم: ٥٨٥] وفي رواية قال: "إذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى تبرز، وإذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى تغيب، ولا تحينوا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها، فإنها تطلع بين قرني الشيطان." متفق عليه [البخاري، رقم: ٣٢٧٢، ٣٢٧٣] وعن عبد الله الصنابحي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت فارقها، ثم إذا استوت قارنها، فإذا زالت فارقها، فإذا دنت للغروب قارنها، فإذا غربت فارقها، ونهى رسول الله ﷺ عن الصلاة في تلك الساعات." رواه مالك وأحمد والنسائي [٥٦٠]
قرن الشيطان: ناحية رأسه. والكلام يمكن أن يحمل على الحقيقة بأنه يقابل الشمس وقت طلوعها فيثبت حتى يكون

إلا أن أصل الصلاة لا يوجد بالوقت؛ لأنه ظرفها لا معيارها، وهو سببها، فصارت الصلاة فيه ناقصةً لا فاسدة، فقيل: لا يتأدّى بها الكامل، ويضمن بالشروع، والصوم يقوم بالوقت ويعرف به، فازداد الأثر فصار فاسداً، فلم يضمن بالشروع،

الصوم في يوم النحر

= طلوعها بين قرني شيطان سجود الكفار للشمس عبادةً لها، ويمكن أن يحمل على التمثيل لتسلّطه على عبدة الشمس وتحريكه إياهم على عبادتها في هذا الوقت. وإذا كان يرد أنه لما ثبت أن هذه الأوقات في حق الصلاة كيوم النحر في حق الصوم وجب أن يفسد الصلاة في هذه الأوقات كالصوم، والحال أن الصلاة في هذه الأوقات ناقصة وليست بفاسدة دفعه بالفرق بينهما بقوله: إلا أن أصل إلخ.

إلا أن أصل إلخ: يعني بين الصوم في يوم النحر والصلاة في الأوقات المكروهة فرق، وهو أن الصلاة لا توجد بالوقت؛ لأنه ظرفها، والظرف لا تأثير له في إيجاد المظروف؛ إن الصلاة توجد بأفعال معلومة، والوقت مجاور لها، فلا يكون فساد الوقت مؤثراً في فسادها، بخلاف الصوم فإنه يوجد بالوقت؛ لأنه معيار له على ما مرّ فيكون الوقت متصلاً بالصوم، فيؤثر فساده في الصوم. وقوله: "هو" أي الوقت سببها أي الصلاة إشارة إلى دفع مقدّر يمرّ عليه، وهو أن فساد الظرف لما لم يؤثر في فساد المظروف كما قلتم ينبغي أن لا يؤثر فساد الوقت في نقصان المظروف أيضاً حتى يتأدّى الصلاة في هذا الوقت كاملاً، والحال أنكم تقولون: إنها تؤدّى ناقصاً. تقرير الجواب: أن الوقت وإن كان ظرفاً للصلاة لكنه سبب لها، ففساد السبب يؤثر في فساد المسبب ضرورةً، إلا أنه لما كان مجاوراً وما بكي وصفاً يؤثر في النقصان لا في الفساد، فإذا ثبت أن الوقت سبب، ونقصانه يؤثر في نقصان المسبب، وهو الصلاة، فقيل: لا يتأدّى بها إلخ.

لا يتأدّى بها: أي في هذه الأوقات المكروهة الواجب الكامل وهو الصلاة الكاملة. بالشروع: حتى لو شرع النفل في هذه الأوقات، ثم قطعه وجب عليه القضاء، وينبغي أن يقضي في وقت كامل، فلو قضى في هذه الأوقات أجزأه وقد أساء. والتفريع الأول باعتبار تحقق النقصان، والثاني باعتبار الصيانة عن الفساد، وهذا بخلاف الصوم؛ لأن الصوم يقوم بالوقت ويعرف كميته وتحديده به أي بالوقت، فيقال: هو الإمساك عن المفطرات الثلاث نهاراً مع النية، حتى يعرف[*] مقدار الصوم بالوقت، فيزيد بازدياده وينقص بانتقاصه، فيكون[**] الوقت داخلاً في ماهية الصوم. فازداد الأثر: أي ازداد أثر فساد الوقت في الصوم لشدة الاتصال بينهما. فلم يضمن بالشروع: في يوم النحر، ولما كان يرد على الأصل المذكور (وهو أن النهي عن =

---

[*] يعرف: هذا بناء على تخفيف يعرف. [**] يكون: هذا بناء على تشديد يعرف.

ولا يقال في الغصب بأنه يثبت الملك مقصودًا به بل يثبت شرطاً لحكم شرعيّ، وهو الضمان؛ لأنه شرع جبراً، فيعتمد الفوات، وشرط الحكم تابع له، فصار حسناً بحسنه. وكذلك الزنا لايوجب حرمة المصاهرة أصلاً بنفسه، بل إنما هو سبب للماء، والماء سبب للولد، والولد هو الأصل في استحقاق الحرمات، ولا عصيان ولا عدوان فيه. ثم تعدّى منه إلى أطرافه وتتعدّى إلى أسبابه. ....

أما الغصب فدفعه بقوله: ولا يقال في إلخ: مثل أن يقال حتى يرد أنه مع كونه منهياً عنه وباطلاً أنه فعل حسي مشروع لكونه مفيد الملك للغاصب. فيعتمد الفوات أي: فيقتضي الضمان فوت ملك المغصوب عن المالك؛ لئلا يجتمع البدلان، وهما الضمان والمغصوب في ملك شخص واحد، فلا محالة يخرج المغصوب عند أداء الضمان عن ملك المالك ويدخل في ملك الغاصب، وإذا جعل الملك شرطاً لحكم شرعيّ.

حسناً بحسنه: أي حسن الحكم وهو الضمان. أقول: لايطابق هذا الجواب للسؤال إلا بأن يقدّر معنى كلام الخصم: أن الغصب قبيح بعينه، وثبات الملك به يكون قبيحاً، فحينئذ يطابق الجواب بأن الملك لم يثبت من حيث أنه مقصود بل من حيث أنه شرط لحكم شرعيّ، والحكم الشرعي وهو الضمان حسن، والشرط تابع للمشروط في الحسن، فيكون الملك أيضاً حسناً من هذا الوجه. و

الجواب على ما قرّره الشارح هو أن الملك لايثبت للغاصب قصداً حتى يلزم ما ألزمتم، بل هو يثبت تبعاً وشرطاً لحكم شرعيّ. وأما الزنا فدفعه بقوله: وكذلك الزنا إلخ.

ولا عصيان ولا عدوان فيه: أي الولد لا بالنظر إلى حقوق الله ولا بالنظر إلى حقوق العباد؛ لأنه مخلوق بصنعه تعالى. وحاصله أن الولد هو الأصل في استحقاق الحرمات، أي يحرم على الولد أولاً أب الواطئ وابنه إذا كان أنثى، وأم الموطوءة وبنتها إذا كان ذكراً، وهذا الولد الذي أصل في الحرمات لا عدوان فيه.

إلى أطرافه: أي طرفيه، وهما الأب والأم لا غير، فتحرم قبيلة المرأة على الزوج، وقبيلته على المرأة؛ لأن الولد أوجب اتحاداً بينهما، ولذا يضاف الولد الواحد إليهما جميعاً، فعلى هذا كان ينبغي أن لايجوز وطء الموطوءة مرة أخرى ولكن جاز دفعاً للحرج. أسبابه: من القبلة واللمس والنظر إلى الفرج الداخل بشهوة، فكما تثبت الحرمة من الزنا تثبت من هذه الأمور، فالزنا وأسبابه أقيم مقام الولد الذي هو الأصل في هذه الحرمة.

[حكم ما قام مقام غيره]

وما قام مقام غيره إنما يعمل **بعلة الأصل**، ألا ترى أن التراب لما قام مقام الماء نظر إلى كون الماء مطهّرًا (في إفادة الطهور) وسقط عنه وصف التراب، **فكذلك هنا** يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في إيجاب حرمة المصاهرة.

[حكم الأمر والنهي في ضد ما نسب إليه]

فصل في حكم الأمر والنهي في ضدّ ما نسبا إليه: **اختلف العلماء** في ذلك، ......

بعلة الأصل: أي بالمعنى الذي يعمل به الأصل من غير نظر إلى أوصاف نفسه، فالزنا لما قام مقام الولد في حرمة المصاهرة يعمل بما يعمل به الولد من الأوصاف، ولا ينظر إلى الزنا بأنه حرام، ثم أكّد بقوله: ألا ترى إلخ. وصف التراب يعني إذا جعل التراب خلفًا للماء في إفادة التطهير لا ينظر إلى أوصاف التراب من التلويث وغيره، بل ينظر إلى كون الماء مطهّرًا. فكذلك هنا إلخ يعني كما لا ينظر إلى أوصاف التراب لقيامه مقام الماء، كذلك لا ينظر إلى أوصاف الزنا من الحرمة لقيامه مقام الولد الذي ليس فيه هذا الوصف في إيجاب حرمة المصاهرة، فيعمل الزنا وأسبابه في حرمة المصاهرة مثل ما يعمل الولد فيها.

وحاصل الجواب أن السبب لحرمة المصاهرة هو الولد كما عرفت، وهو أصل يحتاج عنه، وأما الوطء سواء كان بالحرام أو بالحلال فهو ليس بسبب لهذه الحرمة بالذات، وإنما هو سبب بالعرض ويجعله قائمًا مقام الولد؛ لأن الوقوف على حقيقة العلوق متعذّر، والوطء سبب ظاهر مفضٍ إليه فأقيم مقامه، وجعل الولد كالحاصل تقديرًا واحتياطًا، وكما أن الوطء الحلال مفضٍ إليه، كذا الحرام مفضٍ بلا تفاوت، فكما جعل الوطء الحلال قائمًا مقامه في حرمة المصاهرة كذلك الوطء الحرام جعل قائمًا مقامه في ذلك، ولا ينظر إلى وصف الحرمة؛ لأنه إنما يعمل بحيثية النيابة لا من حيث الذات، كما أن التراب إنما يطهّر الأحداث لأجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه، وقال الشافعي رحمه الله: لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا؛ لأنه حرام فلا يكون سببًا لنعمة، وهي حرمة المصاهرة؛ لأنها تلحق الأجنبية بالأمهات، وقد منّ الله بها علينا حيث قال: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ (الفرقان: ٥٤) وعندنا كما تثبت حرمة المصاهرة بالوطء الحلال كذلك تثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر إلى داخل الفرج بشهوة، فيحرم أب الواطئ وابنه على الموطوءة، ويحرم أم الموطوءة وبنتها على الواطئ. هذا توضيح المرام وتحقيق المقام.

اختلف العلماء إلخ: ليس الخلاف في هذين المفهومين؛ لأن مفهوم الأمر بالشيء مغاير لمفهوم النهي عن ضده =

والمختار عندنا أن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده، لا أن يكون موجباً له
الأمر بالشيء
أو دليلاً عليه؛ لأنه ساكت عن غيره.
الأمر بالشيء

[الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده]

ولكنه يثبت به حرمة الضد ضرورة حكم الأمر، ....
أي الأمر بالشيء

= قطعاً، ولا في اللفظين؛ لأن صيغة الأمر: افعل، وصيغة النهي: لا تفعل، وإنما الخلاف في أن الشيء المعيّن إذا أمر به هل ذلك الأمر نهي عن الشيء المضادّ له؟ فإذا قيل: تحرّك، هل له أثر في منع السكون حتى يكون قوله: تحرك بمنزلة قوله: لا تسكن، فذهب عامة العلماء من أصحابنا وأصحاب الشافعي وأصحاب الحديث إلى أن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده، قالوه أولاً، وقالوا آخراً أنه يتضمنه، ثم اقتصر قوم على هذا، وزاد القاضي ومتابعوه على هذا فقالوا: النهي مثل الأمر في الوجهين*.

ثم اختلف القائلون بأن الأمر بالشيء نهي عن الضد، فمنهم من قال: إن الأمر سواء كان للندب أو للوجوب نهي عن الضد تنزيهاً وتحريماً، ومنهم من قال: إن الأمر إذا يكون للوجوب فهو نهي عن الضد تحريماً، بخلاف الأمر الذي للندب فإنه لايكون نهياً عن الضد أصلاً، ومنهم من قال: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده إذا كان له ضد واحد كالأمر بالإيمان نهي عن الكفر، وإن كان له أضداد فلايكون الأمر نهياً عن الأضداد كلها كالأمر بالقيام، فإن له أضداداً كثيرة من القعود والركوع والسجود والاضطجاع وغيره، وذهب أبو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة إلى أنه ليس** نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلاً أيضاً، وهو المختار عند الغزالي وإمام الحرمين ومن أصحاب الشافعي رحمه الله. عندنا: أي عند المصنف والقاضي الإمام أبي زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام وصدر الإسلام ومن تابعهم من المتأخرين. كراهة ضده: وإن لم يكن الاشتغال به أي بالضد مفوتاً للمأمور به؛ لأنه حين التفويت يكون الاشتغال به حراماً بالنظر إلى التفويت وإن كان في ذاته مباحاً كصوم يوم النحر حرام باعتبار ترك الإجابة، ومباح باعتبار قهر النفس، فافهم.

موجباً له أي: لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب إليه جماعة. دليلاً عليه: أي ليس الأمر بالشيء دليلاً على حرمة ضده كما ذهب إليه قوم، قالوا: إنه يقتضي حرمة ضده. ساكت عن غيره: فلايكون نفس النهي عن الضد ولا متضمناً له. ولما كان يتوهم من قوله: "لأنه ساكت عن غيره" أنه لايثبت به حرمة ضده أصلاً، والحال أنه يثبت في مواضع كما في ترك الصلاة والصوم دفعه بقوله: ولكنه إلخ. يثبت به حرمة الضد إلخ: لأن طلب وجود الشيء يقتضي انتفاء ضده.

---

* الوجهين: أحدهما أن النهي عن الشيء نفس الأمر بضده، وثانيهما أنه يتضمنه. ** ليس: أي أمر بالشيء.

[أسباب الشرائع]

فصل في بيان أسباب الشرائع. اعلم أن أصول الدين وفروعه مشروعة بأسباب أي ثابتة في الشرع
جعلها الشرع أسباباً لها. ....

فصل في بيان إلخ: أي في بيان الطرق التي يعرف بها المشروعات وتثبت بها، والسبب في اللغة ما يمكن الوصول به إلى المقصود، ومنه سمّي الحبل سبباً لإمكان التوصل به إلى المقصود، وفي الشرع: يطلق على كل وصف ظاهر منضبط دلّ السمع أي الدليل السمعي على كونه معرفاً لإثبات حكم شرعيّ بأن دلّ السمعي على أن الشارع جعله علامة لثبوت الحكم الفلاني، وفيها ثلاثة مذاهب: الأول مذهب عامة أصحابنا وبعض الشافعية وجمهور المتكلّمين وهو ما نبّه المصنف بقوله. اعلم إلخ. أصول الدين: وهو الإيمان بالله تعالى وصفاته.
وفروعه: وهي سائر الأحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات.
أسباباً لها: أي لتلك الأصول والفروع. وحاصله أن الأحكام للشرع أسباباً تضاف إليها، والموجب والشارع لها في الحقيقة هو الله تعالى دون السبب؛ لأن الموجب للأحكام هو الله تعالى وحده.
والمذهب الثاني لبعض الأصوليين وهو أنهم ينكرون الأسباب أصلاً ويقولون: الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص، وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علةً ويكون ذلك علامةً لثبوت الحكم في الفرع بإيجاب الله تعالى، مستدلّين بأن الإيجاب صفة خاصة له تعالى كصفة التخليق، وفي إضافة الإيجاب إلى الأسباب قطعه عن الله تعالى، وبأن الأسباب لو كانت عللاً للأحكام لما تصوّر الانفكاك بينها وبين الأحكام، والحال أنه يوجد؛ لأن الأسباب كانت موجودةً قبل الشرع ولم تكن الأحكام، وكذا من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا يتحقق الأسباب في حقه ولا تجب العبادات عليه، وأشار الشيخ إلى جوابهما بقوله: "جعلها الشرع أسباباً لها" فإنا لا نقول: إن الأسباب موجبة بنفسها حتى يلزم قطعه عن الله تعالى؛ فإن الإيجاب لا يتصوّر إلا من مفترض، لكن السبب ما يكون موصلاً إلى الحكم، فإضافة الحكم إلى السبب لا تمنع من إضافته إلى غيره كما يرى في القتل، فإنه يحصل حقيقة بآلة كالسيف، ومع ذلك يضاف إلى القاتل حتى يجب عليه القصاص، ولا تجعل الأسباب موجبة إلا بجعله تعالى إياها كذلك، فقبل ورود الشرع لم يجعل الله لها أسباباً، ولم يسقط العبادات عن من آمن ولم يهاجر إلينا مبنيّ على دفع الحرج.
والمذهب الثالث لجمهور الأشاعرة وهو أنهم فرّقوا بين حقوق العباد والعقوبات وبين العبادات، فقالوا: إن الأول له أسباب يضاف وجوبه إليها؛ لأنه حصل بكسب العبد فيضاف إليه، وأما الثاني أي العبادات فلا يضاف وجوبها إلا إلى إيجاب الله تعالى وخطابه. ونحن نقول: إن هذا القول ضعيف؛ لأنه لما جاز إضافة بعض الأحكام إلى الأسباب بالفصل جاز إضافة سائرها إلى الأسباب بالدليل، وعده أشد للأسباب.

[حكم الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء]

وإنما يعرف السبب بنسبة الحكم إليه وتعلّقه به؛ لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سبباً له. وإنما يضاف إلى الشرط مجازاً، وكذا إذا لازمه فتكرّر بتكرّره دلّ أنه يضاف إليه، وفي صدقة الفطر إنما جعلنا الرأس سبباً والفطر شرطاً مع وجود الإضافة إليهما؛ لأن وصف المؤونة يرجّح الرأس في كونه سبباً،

ولما فرغ من إثبات هذا الأصل شرع في بيان أمارة كون الشيء سبباً فقال: **وإنما يعرف السبب إلخ:** يعني علامة كون الشيء سبباً لشيء أمران: أحدهما أن يضاف الحكم إليه، كقولك: صلاة الظهر، وصوم الشهر، وحج البيت، وحد الشرب، وكفارة القتل، وأن يتعلق به بأن لا يوجد بدونه ويحدث به.

سبباً له أي للشيء المضاف وأن يكون الشيء المضاف حادثاً بالمضاف إليه، كقولنا: كسب فلان أي حدث بفعله، لأن الإضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الأصل فيها الإضافة إلى أخص الأشياء ليحصل التمييز، وأخص الأشياء بالحكم إنما هو سببه؛ لأنه يثبت به، فكانت الإضافة إليه أصلاً. ولما كان يتوهم أن الشيء كما يضاف إلى السبب يضاف إلى الشرط، مجازاً لعلاقة المشابهة؛ لأن الحكم يوجد عنده أيضاً فشابه الشرط العلة من هذا الوجه، ولا عبرة بالمجاز؛ لأن المقصود هو الحقيقة، وثانيهما ما أشار إليه المصنف بقوله: وإنما يضاف إلخ.

يضاف إليه: يعني كما أن الإضافة دليل على السببية كذلك ملازمة الشيء بالشيء وتكرّره بتكرّره دلّ على السببية؛ لأن الأمور تضاف إلى أسبابها الظاهرة، فلما تكرّر الشيء دلّ على أنه حادث به؛ إذ هو السبب الظاهر لحدوثه. والوجوب فيما نحن فيه أمر حادث، فلا بد من سبب يضاف إليه، وليس هنا إلا الأمر أو الوقت، والأمر لا يصلح أن يضاف إليه؛ لأنه لا يدلّ على التكرار ولا يحتمله كما عرفت، فتعيّن الوقت للسببية.

لأن وصف المؤونة إلخ: جواب سؤال يرد هنا، وهو أن صدقة الفطر كما تضاف إلى الرأس ويقال: زكاة الرأس، كما في قول الشاعر:

زكاة رؤوس الناس في بكرة فطرهم ... يقول رسول الله ﷺ صاع من التمر

تضاف إلى الفطر فيقال: صدقة الفطر، فما وجه جعل الرأس سبباً والفطر شرطاً دون عكسه، مع أن الإضافة إلى الفطر أكثر؟ تقرير الجواب: أنه لما وقع التعارض بينهما في السببية لوجود الإضافة، رجحنا الرأس لأجل وصف المؤونة، أي القيام بكفاية المتعلّقين؛ لأن صدقة الفطر إنما وجبت وجوب المؤونة؛ لأن النبي ﷺ قال: "أدّوا عمّن تمونون". رواه البخاري [رقم: ٢٤٢٦] عن أبي هريرة، وحكيم ومسلم عن حكيم، وحاصله معلوم أنه ﷺ أجراها مجرى المؤونة.

وتكرّر الوجوب بتكرُّر الفطر بمنــزلة تكرّر وجوب الزكاة بتكرّر الحول.

[السبب بتجدد الوصف بمنــزلة المتجدد بنفسه]

لأن الوصف الذي لأجله كان الرأس سبباً وهو المؤونة يتجدّد بتجدّد الزمان، كما أن النماء الذي لأجله كان المال سبباً لوجوب الزكاة، يتجدّد بتجدّد الحول، ويصير السبب بتجدّد الوصف بمنــزلة المتجدد بنفسه. وعلى هذا تكرّر العشر والخراج مع اتحاد السبب، وهو الأرض النامية في العشر حقيقةً بالخارج، وفي الخراج حكماً بالتمكّن من الزراعة.

— والأصل في وجوب المؤون* هو الرأس؛ لأنه يلي عليه دون الوقت؛ إذ الرأس هو المحتاج إلى المؤونة دون الوقت، ولما كان يرد عليه أن الترجيح للوقت؛ لأن وجوب الصدقة يتكرّر بتكرره، وهذا علامة السبب لا يوجد في الرأس؛ لأنه لا تكرّر فيه أجاب عنه بقوله: وتكرّر الوجوب إلخ: يعني تكرر وجوب الصدقة ليس بتكرر الشرط الذي هو الفطر، بل بسبب تكرر السبب وهو الرأس، وهو وإن لم يكن متكرّرا حقيقةً لكنه جعل متكرراً تقديراً؛ لأجل تكرر الفطر أي وقته، كما أن المال الذي هو سبب الزكاة جعل متكرّرا تقديراً لأجل تكرر الحول الذي هو شرط كأنه متكرّر، فكذا الحال في الرأس. المؤونة يتجدّد إلخ: يعني لما صار الرأس سبباً لوجوب الصدقة بوصف المؤونة كما عرفت، وهي تتجدّد بتجدد وقت الفطر كان الرأس بمنــزلة المتجدد بنفسه لتجدد وصفه، كما أن النصاب سبب لوجوب الزكاة بوصف النماء، والنماء يتجدّد ويتكرّر بتكرر الحول صار المال متكرّراً بنفسه لتكرر وصفه، حتى يتكرر وجوب الزكاة في نصاب واحد بتكرر الحول.
وعلى هذا: الطريق وهو أن السبب يتكرّر بتكرّر الوصف تكرر العشر إلخ. مع اتحاد السبب إلخ: يعني مع أن السبب للعشر والخراج واحد (وهو الأرض النامية حقيقةً في العشر، والأرض النامية تقديراً في الخراج بأن يتمكن النماء من الزراعة) يتكرّر وجوبهما بسبب تكرر وصف السبب، وهو الخارج حقيقةً في العشر، والتمكّن في الخراج؛ وذلك لأن تكرر الوصف جعل السبب متكرّرا تقديراً فيتكرّر الحكم بتكرّره التقديري، فإذا حصل الخارج من الأرض حقيقةً يجب العشر، وإن اصطلمت الأرض آفةٌ يسقط تيسيراً بحال المسلم، ويتكرر الوجوب بتكرّر النماء، وإذا وجد التمكّن من الزراعة وجب الخراج، سواء زرع الأرض أو عطلها؛ لأنه يليق بحال الكافر المتوغّل في الدنيا.

* المؤون: في "المغرب" ما به يمونه أي قام بكفايته.

فصل في العزيمة والرخصة

وهي في أحكام الشرع اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض. والرخصة اسم لما بني على أعذار العباد.

[أقسام العزيمة وتعريفاتها وأحكامها]

والعزيمة أقسام أربعة: فرضٌ، وواجب، وسنة، ونفل. فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهةَ فيه، وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب وعملاً بالبدن، حتى يكفَّر جاحدُه، ويفسق تاركه بلا عذر، ....

العزيمة: العزيمة في اللغة: القصد المؤكَّد، يقال: عزمت على كذا. اسم لما هو إلخ: يعني العزيمة في الشريعة اسم للأحكام لايكون شرعها باعتبار العوارض، كالإفطار شرع بالمرض والسفر، بل يكون حكماً أصلياً شُرع ابتداءً من الله تعالى، سواء كان متعلقاً بالفعل كالمأمورات، أو بالترك كالمحرمات.
والرخصة: في اللغة اليسر والسهولة. اسم لما بني إلخ: أي الرخصة في الشريعة اسم للأحكام يكون شرعها باعتبار أعذار العباد كالإفطار الصوم، فإنه مبنيّ على العذر وهو السفر والمرض، وكذا قصر الصلاة وغيرها من الأحكام. أقسام أربعة: لأنها لاتخلو من أن يكفَّر جاحدها أو لا، الأول فرض، والثاني لايخلو إما أن يعاقب بتركه أو لا، الأول واجب، والثاني لايخلو إما أن يستحق تاركه الملامة أو لا، الأول سنة، والثاني نفل، والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك، وكذا المكروه في الواجب، والمباح ليس بداخل في القسم؛ لأن المقسم هو المشروع يعني ما شرعه الله لعباده. ما ثبت وجوبه: أي لزومه بدليل لا شبهة فيه، كالإيمان والأركان الأربعة: الصلاة والزكاة والصوم والحج، وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب، العلم القطعي أعمّ من التصديق بالقلب؛ لأنه يحصل بغير اختيار كما كان للكفار، كما قال الله تعالى: ﴿يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ (البقرة: ١٤٦)، والتصديق يكون باختيار، فلذا لم يكونوا من المصدّقين المؤمنين، فهذا من عطف الخاص على العام.
وعملاً بالبدن: يعني يجب العمل بالبدن أيضاً مع التصديق بالقلب إن كان من العمليات، وإلا فالتصديق بالقلب كاف. يكفَّر جاحده: أي ينسب إلى الكفر منكره، تفريع على العلم والتصديق.
ويفسق تاركه إلخ: إن لم يكن تركه على سبيل الاستخفاف بالشريعة، وإلا فهو كفر، وهذا تفريع على العمل.

والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة، وحكمه اللزوم عملاً بالبدن لا علماً على اليقين، حتى لا يكفَّر جاحده، ويفسق تاركه إذا استخفّ بأخبار الآحاد، وأما متأوّلاً فلا.

لانقطاع الدليل الشرعي

[السنة وأنواعها وأحكامها]

والسنة: الطريقة المسلوكة في الدين، وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب؛ لأنها طريقة أمرنا بإحيائها، فيستحق اللائمة بتركها.

أي السنة

والسنة نوعان: سنة الهدى، وتاركها يستوجب إساءةً وكراهةً. والزوائد، وتاركها لايستوجب إساءة وكراهة، كسير النبي ﷺ في قيامه وقعوده ولباسه.

أي يستحق

أي ولمثيلهم سنة الزوائد

– بالبدن. وقوله: "بلا عذر" احتراز عن الترك بعذر، فإن التارك بالعذر الشرعي لايكون فاسقاً.

شبهة: سواء كان الشبهة في ثبوت ذلك الدليل كخبر الواحد أو في دلالته، كالعام المخصوص البعض والمؤوّل. على اليقين: لما في دليله من الشبهة. استخفّ بأخبار الآحاد: بأن لايرى العمل واجباً لا أنه يتهاون بها، فإن التهاون بالشرع كفر. متأوّلاً فلا: أي وإن ترك العمل بأخبار الآحاد بطريق التأويل بأن يقول: هذا الخبر ضعيف أو مخالف للكتاب، فلا يفسق فيه؛ لأن هذا الترك ليس لأجل الهوى بل لأجل التحقيق والتدقيق كما توارث به العلماء. الطريقة المسلوكة: سواء سلكها النبي ﷺ أو الصحابة.

يطالب المرء بإقامتها: احترز به عن النفل؛ لأنه غير مطالب. من غير افتراض: احترز به عن الفرض.

ولا وجوب: احترز به عن الواجب. وهذا التعريف والحكم لسنة الهدى لا لمطلق السنة، والقسم الثاني مطلق السنة. ثم استدلّ على قوله: "يطالب المرء بإقامتها" بقوله: لأنها إلخ. أمرنا بإحيائها: لقوله عليه الصلاة والسلام: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين". رواه أحمد وأبو داود[رقم: ٤٦٠٧] والترمذي وابن ماجة.

اللائمة: أي الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى. بتركها: وهذا تفريع على قوله: "فيطالب المرء بإقامتها". سنة الهدى: كالجماعة والأذان والإقامة. وكراهة: وهو اللوم والعتاب، حتى لو أصرّ أهل مصر على تركها يُقاتَلوا بالسلاح من جانب الإمام، كما وردت به الأحاديث الصحيحة والآثار القوية.

كسير النبي إلخ: السير جمع السيرة، وهي الخصلة، فخصاله ﷺ في القيام والقعود واللباس وغيره لم تصدر منه على وجه العبادة قصداً بل على سبيل العادة، فيثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها.

وعلى هذا تخرّج الألفاظ المذكورة في باب الأذان من قوله: **يكره**، أو قد أساء، (قول محمد)
أو لا بأس به، وحيث قيل: يعيد، فذلك من **حكم الوجوب**. (فالقول يدل على أنه)

[النفل يلزم بعد الشروع]

والنفل اسم للزيادة، ونوافل العبادات زوائد مشروعة **لنا لا علينا**. وحكمه أنه (في الفعل والشرع) (أي بفعل)
يُثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه، ويضمن بتركه **بالشروع عندنا**؛ ......

وعلى هذا: أي على أن السنة نوعان، نوع يوجب تركها إساءة وكراهة، ونوع لا يوجب تركها ذلك.

يكره إلخ: يعني لما ثبت أن السنة بعضها يوجب إساءة وكراهة تركها، وبعضها لا، اختلف أجوبة ذكرها محمد رحمه الله في "المبسوط" في باب الأذان، فحيث لزم ترك السنة المؤكدة، أي سنة الهدى قال في جوابه: يكره، وقد أساء، كما قال: ويكره الأذان قاعداً، ويكره تكرار الأذان في مسجد محلة لمخالفة السنة، وإن صلّى أهل مصر بجماعة بغير أذان وإقامة فقد أساء وترك السنة المشهورة، وحيث لزم ترك سنة الزوائد قال في جوابه: ولا بأس، كما قال: ولا بأس بأن يؤذن رجل ويقيم آخر، ففي كل موضع قال: قد أساء أو يكره، يعلم أنه من حكم سنة الهدى؛ لأن الإساءة والكراهة لا تلزم إلا بتركها، وفي موضع قال: لا بأس، يعلم أنه من حكم سنة الزوائد؛ لأن عدم البأس إنما يكون بتركها.

من حكم الوجوب: كما قال: ولا يؤذّن للصلاة قبل دخول وقته ويعاد في الوقت. أقول: إنما أورد المصنف هذا لإتمام الفائدة، وإلا فلا دخل له في المبحث؛ لأن الكلام في السنة لا في الواجب. اسم للزيادة: لكن في اللغة الزيادة عامة، سواء كانت في الأعيان أو الأعراض، وسواء كانت في العبادة أو غيرها، وفي الشرع الزيادة خاصة، وهي زيادة على الفرائض والواجبات والسنن. زوائد: على الفرائض والواجبات والسنن.

لنا لا علينا: أي مشروعة لنفعنا حتى لو فعلناه نستحق الثواب، غير مشروعة لضررنا حتى لو لم نأت بها لا يلزم علينا بتركها العقاب والملامة، كما ستعلم من حكمها. يُثاب المرء: على فعله؛ لأنه عبادة، والعبادة سبب لنيل الثواب. ولا يعاقب إلخ: لخلوّه عن الفرضية والوجوب، وكذا لا يلام على تركه لخلوّه عن السنية.

بالشروع عندنا: هذه مسألة خلافية بيننا وبين الشافعي رحمه الله، وهي أن من شرع في النفل سواء كان صوماً أو صلاةً يلزم عليه إتمامه عندنا، حتى لو أفسده يلزم عليه القضاء

لأن المؤدّى صار لله تعالى مسلّماً إليه، وهو كالنذر صار لله تسميةً لا فعلاً، ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل، فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه أولى.

لأن المؤدّى إلخ: حاصل الدليل أنه لما شرع في النفل فقد أدّى جزءاً منه، وصار هذا الجزء مسلّماً ومفوّضاً إليه تعالى، فوجب صيانته عن الفساد، وذلك لا يمكن إلا بإتمام الباقي؛ لأن الصلاة والصوم لا يتجزّآن حكماً ولا يترتب عليه أثر ما لم يكن تامّاً بأن يكون شفعاً أو صوم يوم، فإن أدّى بعض الصلاة أو بعض الصوم فعليه أن يتمّ، وإلا يلزم بطلان عمله؛ لأن بعض الصلاة والصوم لا يعتدّ به حكماً وهو حرام؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد: ٣٣)، فإن أفسد فعليه أن يقضيه لتكون فيه صيانة.

وهو كالنذر إلخ: أي الشروع في النفل مقيس على النذر، فالنذر صار لله تعالى بمجرد الذكر بأن يقول: لله عليّ أن أصوم، أو أصلّي ركعتين، من غير احتياج إلى فعله والشروع فيه.

ثم وجب لصيانته إلخ: يعني النذر والمؤدّى صار كل واحد منهما حقاً لله تعالى، أما المؤدّى فلكونه مسلّماً إليه بفعل العبد، وأما النذر فلأنه جعل لله بمجرد التسمية، ولا شك أن ما يصير لله فعلاً أقوى مما يصير له تسميةً؛ لأنه بمنزلة الوعد، ثم لصيانة هذا الذكر وهو النذر ابتداء فعل المنذور واجب متعلّق به، فيكون لأن يجب بقاء الفعل في المؤدّى الذي هو أقوى من النذر لصيانة ابتداء الفعل أولى وأحرى؛ لأن الدوام والبقاء على الفعل أسهل من ابتدائه. والحاصل أنه لما كان في النذر رعاية الذكر واجباً بالاتفاق، حتى يلزم على الناذر شروع الفعل بمجرد الذكر، فوجب رعاية الفعل حتى يصير في النفل بأن يلزم عليه إتمامه أولى من وجهين:

الأول أن الفعل أقوى من الذكر، والثاني أن الإتمام أسهل من الابتداء، وقال الشافعي رحمه الله: لا يلزم عليه الإتمام، حتى لو أفسده لا يجب عليه القضاء؛ لأن النفل وجب أن يكون حال البقاء على وصف الابتداء، فكما لا يجب عليه ابتداؤه لا يجب عليه بقاؤه، وله ما رواه أبو داود والترمذي عن أم هانئ قالت: لما كان فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله ﷺ وأم هانئ عن يمينه، فجاءت وليدة بإناء فيه شراب، فناولته فشرب، ثم ناوله أم هانئ فشربت منه، فقالت: يا رسول الله لقد أفطرتُ وكنت صائمة، فقال لها: أكنتِ تقضين شيئاً؟ قالت: لا، قال: فلا يضرّك إن كان تطوّعاً. أقول: المراد عدم الضرر الأخروية من الإثم لما كان تركاً بإعذاره بالحق، وأما القضاء فلازم، ولنا ما رواه الترمذي عن عائشة رضي الله عنها قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين، فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه، فقالت حفصة: يا رسول الله إنا كنا صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيناه فأكلنا منه، فقال: "اقضيا يوماً آخر مكانه". [الترمذي، رقم: ٧٣٥]

[أنواع الرخصة وأحكامها]

وأما الرخص فأنواع أربعة: نوعان من الحقيقة، أحدهما أحق من الآخر، ونوعان من المجاز، أحدهما أتمّ من الآخر.

[النوع الأول من الحقيقة]

فأما أحق نوعي الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرِّم وقيام حكمه جميعاً، مثل: إجراء المكره بما فيه إلجاء كلمة الشرك على لسانه، ....

فأنواع أربعة: بالاستقراء، ووجه الضبط أنه إما أن يكون الرخصة حقيقةً أو لا بل يكون إطلاق الرخصة عليها مجازاً، وكل منهما إما كامل في كونه حقيقة أو في كونه مجازاً أو لا، فصارت الأقسام أربعة، وهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقته، فاندفع ما توهّم أن التقسيم فاسد لخروج بعض الأقسام عن المقسم وذلك البعض هو ما يكون بإطلاق الرخصة عليه مجازاً. من الحقيقة: أي من حقيقة الرخصة، وهي ما تبقى فيه عزيمة معمولة، فلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة أيضاً في مقابلتها حقيقة.
أحدهما إلخ: أي أحد النوعين أحقّ بكونه رخصة من الآخر، وذلك لأن في القسم الأول منهما لما كانت العزيمة موجودة من كل الوجوه كانت أيضاً حقيقة من جميع الوجوه، بخلاف الثاني فإن العزيمة فيه موجودة من بعض الوجوه، فيكون الأول في كون الرخصة حقيقة أحقّ من الآخر؛ لأن مدار حقيقة الرخصة على وجود العزيمة كما عرفت آنفا. المجاز: أي يطلق اسم الرخصة عليهما بطريق المجاز. أحدهما أتمّ: في كونه مجازاً من الآخر، يعني القسمين الأخيرين لما كانت العزيمة فيهما لم تكن موجودة فاتت حقيقة الرخصة أيضاً، فيكون إطلاق اسم الرخصة عليهما مجازاً، ثم في القسم الأول منهما لما فاتت العزيمة في جميع الموارد كانت الرخصة أتم المجاز، حيث لم يبق له شبهة من الحقيقة، بخلاف القسم الثاني فإن العزيمة في بعض موارده موجودة كانت مجازية الرخصة فيه أنقص. فما استبيح: أي عومل به معاملة المباح في سقوط المؤاخذة، لا أنه يصير مباحاً مع قيام المحرم.
قيام المحرِّم: فلما جمع فيه المحرم والحرمة فيكون الكفّ عنه عزيمةً، ومع ذلك رخّص فيه للعذر، فيكون فيه حقيقة الرخصة مع كمالها. مثل إجراء المكره إلخ: بأن أكره رجل بما فيه إلجاء من قتل نفسه أو عضوه، لا بما دونه وقيل: إما أن تكلّمتَ بكلمة الشرك أو قتلتُك، أو قطعتُ يدك أو رجلك، فله رخصة بإجرائها على لسانه بشرط أن يكون قلبه مطمئناً بالإيمان، مع أن المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالة على الحرمة، =

وإفطاره في نهار رمضان، وإتلافه مال الغير، وجنايته على الإحرام، وتناول المضطرّ مال الغير، وترك الخائف على نفسه الأمرَ بالمعروف، وحكمه أن الأخذ بالعزيمة أولى.
أي حكم هذا النوع من الرخصة

[النوع الثاني من الحقيقة]

وأما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه، كفطر المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما، ولهذا صحّ الأداء منهما، ولو ماتا قبل إدراك عدة من أيام أخر لم يلزمهما الأمر بالفدية.

= والحرمة كلاهما موجودان، والعزيمة في الكفّ عنها حتى لو صبر ومات مات شهيداً.
وإفطاره في إلخ: بأن أكره الصائم بما فيه إلجاء على الإفطار فله رخصة في الإفطار مع قيام المحرِّم، وهو شهود رمضان والحرمة مع أن العزيمة عدم الإفطار حتى لو صبر ومات مات شهيداً. وإتلافه إلخ: فإنه إذا أكره عليه رخّص له ذلك؛ لأن حقه يفوت رأساً، وحق الغير باقٍ بالضمان مع أن المحرِّم والحرمة كلاهما موجودان، والعزيمة فيه الترك حتى لو صبر وقتل مات شهيداً. على الإحرام: حتى لو أكره المحرم بما فيه إلجاء على أن يجني على إحرامه فله رخصة فيه؛ لأن حقه يفوت رأساً، وحق الله باقٍ مع قيام المحرم والحرمة، والعزيمة فيه الترك حتى لو قتل مات مأجوراً. وتناول المضطرّ إلخ: أي من اضطرّ بالمخمصة فله أن يأكل مال الغير؛ لأن حقه يفوت بالموت رأساً، وحق المالك مرعيّ بعده بالضمان، مع أن المحرم والحرمة موجودان. والعزيمة عدم الأكل.
الخائف على نفسه إلخ: يعني من خاف على نفسه وترك الأمر بالمعروف للسلطان الظالم جاز له ذلك، مع أن المحرم وهو الوعيد والحرمة موجودان، والعزيمة أن يأمر بالمعروف. أن الأخذ إلخ: حتى لو مات في جميع الصور مات مأجوراً. وتراخي حكمه: إلى زمان زوال العذر، فمن حيث أن السبب قائم كانت الرخصة حقيقة، ومن حيث أن الحكم متراخ عنه كان غير أحق. كفطر المريض إلخ: يعني أن المريض والمسافر يرخّص لهما في الإفطار للعذر، مع أن السبب الموجب للصوم وهو شهود الشهر موجود في حقهما، لكن الحكم وهو وجوب الأداء تراخى في حقهما إلى إدراك عدة من أيام أخر. ولهذا: أي لأجل قيام السبب في حقهما.
صحّ إلخ: حتى لو صاما بنية الفرض يجزئ؛ لما روى مسلم والبخاري أن رسول الله ﷺ قال لحمزة بن عمرو الأسلمي: "إن شئت فصم وإن شئت فأفطر" [البخاري، رقم:١٩٤٣] وهذا تفريع على قيام السبب في حقهما.
ولو ماتا قبل إلخ: هذا تفريع على تأخر الحكم عنهما، إذ لو كان الوجوب ثابتاً في حقهما لزمهما الأمر بالفدية =

فإن ذلك يسمّى رخصة مجازاً؛ لأن الأصل ساقط لم يبق **مشروعاً**، فلم يكن **رخصة**

أي مجازاً في تلك الأحكام ذلك الوضع والإسقاط

إلا مجازاً من حيث هو نسخ **تمحّض تخفيفاً**.

[النوع الرابع من المجاز]

وأما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة، **كالعينية** المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه أصلاً وهو السلم، حتى **كانت العينية** في المسلم فيه مفسدة للعقد، **وكذلك** الخمر والميتة سقط حرمتهما في حق ....

---

* وقتل النفس بالتوبة، وعدم جواز الصلاة في غير المسجد، وعدم التطهير بالتيمم، وعدم مخالطة الحائضات في أيامها، وتحريم الشحوم والعروق في اللحوم، وتحريم السبت، وعدم صلاحية الزكاة والغنائم لشيء سوى الحرق بالنار وغير ذلك من الأحكام الثقيلة التي كانت في أمم سابقة، ورفعت عن هذه الأمة تكريماً وتخفيفاً، والإصر بالكسر الثقل، والأغلال جمع غُلّ.

فإن ذلك: أي وضع الأحكام الشاقة وسقوطها عنا. **مشروعاً:** حتى لو عملنا بها أحياناً أثمنا وعوقبنا.

رخصة: حقيقة؛ لأنها فرع العزيمة. **تمحّض تخفيفاً:** يعني إنما سمّيناه رخصة باعتبار أنه نسخ تمحّض تخفيفاً، فهذه الأحكام في الحقيقة منسوخة ولكن يطلق عليها اسم الرخصة مجازاً لأجل اشتراك الرخصة والنسخ في إسقاط الأحكام، ولما لم يبق في هذا القسم العزيمة أصلاً صار هذا القسم أتم في كونه مجازاً.

وأما النوع الرابع فما إلخ: أي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة، فمن حيث أنه لم يبق مشروعاً في موضع الرخصة صار إطلاق اسم الرخصة عليه مجازاً، ولكنه مشروع في بعض المواضع، فلذا صار أنقص في المجازية وأدون فيها من القسم الأول من القسمين الأخيرين. **كالعينية:** أي تعيّن المبيع وحضوره في البيع.

كانت العينية إلخ: يعني العينية في عامة البيوع شرط ليثبت القدرة على التسليم؛ ولأن النبي ﷺ نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان. رواه الترمذي والنسائي وأبو داود بمعناه؛ ثم سقط اشتراطها في المسلم بحيث لم يبق مشروعاً حتى كانت مفسدة للعقد لا مصححة له، فإطلاق اسم الرخصة على العينية في المسلم مجاز، من حيث أنها لم يبق فيه مشروعة أصلاً؛ إذ حقيقة الرخصة مبنية على المشروعية أي العزيمة، ولكنها مشروعة في الجملة أي في مواضع أخر من البيوع، فلها شبهة حقيقة الرخصة، فلذا صار أنقص في المجازية. **وكذلك:** أي كسقوط العينية في المسلم سقوطُ حرمة الخمر والميتة إلخ.

القصر والإكمال من غير أن يتضمّن رفقاً لايليق بالعبودية، بخلاف الصوم؛ لأن النص جاء بالتأخير دون الصدقة، واليسر فيه متعارض، فصار التخيير فيه لطلب الرفق، ولايلزم العبد المأذون في الجمعة؛ لأن الجمعة غير الظهر، ولهذا لايجوز بناء أحدهما على الآخر، وعند المغايرة لايتعين الرفق في الأقل عدداً..........

= ليس في الرخصة كموافقة المسلمين في الصوم، وإذا لم تتحقق هذه الأمور لايتحقق اليسر في تعزيمه، فلايكون للعبد الإقدام على العزيمة بل تسقط العزيمة، فيكون الرخصة رخصة إسقاط أي إسقاط العزيمة، وفيما نحن فيه الأمر كذلك؛ لأن في إكمال الصلاة للمسافر ليس فضل الثواب؛ إذ كمال الثواب إنما يكون في إتيان العبد جميع ما عليه، والمسافر قد أتى بجميع ما عليه كالمقيم، وأيضاً ليس فيه يسر آخر، فتعين الرفق واليسر في الرخصة خاصة، وهي القصر، فسقط الإكمال برأسه.

لايليق بالعبودية: إذ حينئذ يكون الإقدام على الإكمال خالياً عن المنفعة والغرض، والعبد لايليق بحاله ذلك؛ إذ هو من خصائصه تعالى وتقدس؛ فإنه يفعل ما يشاء من غير نفع يعود إليه، ومضرة تندفع عنه، ثم أجاب عن قياس الشافعي بقوله: بخلاف الصوم؛ لأن دليل الرخصة فيه لايدل على الإسقاط.

جاء بالتأخير: وهو قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة:١٨٤). دون الصدقة: بالصوم، أي لم يجئ في النص أن الله تصدق بالصوم كما جاء في صلاة المسافر، فلم يسقط العزيمة فيه فيجوز للعبد أن يعمل بالعزيمة بخلاف صلاة المسافر، فقياسكم على هذا غير سديد. ثم أوضح الفرق بين الصوم وصلاة المسافر بقوله: واليسر فيه: أي في الصوم حين العمل بالعزيمة. متعارض: باليسر الذي يكون في الرخصة؛ إذ في العزيمة أيضاً يسر، وهو موافقة المسلمين.

فيه: أي بين الإفطار والصوم. لطلب الرفق: فلايكون الإقدام على الصوم خالياً عن اليسر؛ إذ فيه يسر، وهو موافقة المسلمين، ولما كان يرد على القصر (على ما ذكره من أن لاخيار إذا لم يتضمن الرفق لايليق بالعبودية) بأن العبد الذي أذن له مولاه للجمعة مخيّر بين أن يصلّي أربعاً وهو الظهر وبين أن يصلّي ركعتين، وهما الجمعة، فهذا مخيّر بين القليل والكثير من غير رفق؛ إذ لا يسر له في الظهر بل الرفق متعين في الجمعة دفعه بقوله: ولايلزم إلخ.

ولايلزم: النقض بتخيير العبد المأذون في الجمعة.

لأن الجمعة غير إلخ: يعني: الجمعة والظهر أمران متغايران، حتى لايجوز أحدهما بنية الآخر، ويشترط لأحدهما ما لايشترط للآخر، وإذا ثبت المغايرة فيجوز أن يكون الرفق في كل واحد منهما، أما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين، وأما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي، فلايتحقق في أحدهما خاصة، وهو الأقل عدداً أي الجمعة: حتى يتم اعتراضكم.

سبق ذكرها، فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الأقسام بأحكامها، وإنما هذا
أي بحث الكتاب
الباب لبيان ما يختصّ به السنن.
أي باب السنة

[المرسل والمسند]

فنقول: السنة نوعان: مرسل ومسند، فالمرسل من الصحابيّ محمول على السماع،

ومن القرن الثاني ....
المرسل وهم التابعون

السنة فرعاً إلخ: فلا حاجة إلى إيرادها في باب السنة مرةً أخرى. يختصّ به السنن: ولم يوجد في الكتاب، كالبحث عن كيفية الاتصال والانقطاع وعلل الخبر وكيفية السماع والضبط والتبليغ، فهذه الأبحاث كلها* لاتوجد في الكتاب؛ لأنه مروي بخبر متواتر فقط. وإذا عرفت هذا فنقول: السنة باعتبار وصولها إلينا نوعان.

مرسل: بأن يترك الراوي الوسائط التي بينه وبين النبي ﷺ ويقول: قال النبي ﷺ كذا، وهو على أربعة أقسام؛ لأنه إما يرسله الصحابيّ أو التابعيّ أو من دونهم من تبع التابعين، أو هو مرسل من وجه دون وجه، فالأول هو الأول، والثاني هو الثاني، والثالث هو الثالث، والرابع هو الرابع. وأما عند المحدثين فسقوط المسند إن كان من أوله أي من المصنف فهو المعلق، ومن صوره أن يحذف جميع السند ويقول: قال النبي ﷺ، ومنها أن يحذف إلا الصحابي، أو إلا التابعي والصحابي معاً.

ومنها أن يحذف شيخه ويضيف إلى من فوقه، وإن كان السقوط من آخر السند بعد التابعي فهو المرسل بأن يقول التابعي: قال النبي ﷺ كذا. ثم لايخلو إما إن كان السقوط باثنين فصاعداً مع التوالي فهو المعضل، وإلا أي إن لم يكن السقوط باثنين مع التوالي، أو سقط واحد فقط أو أكثر من اثنين لكن بشرط عدم التوالي فهو المنقطع.

ومسند: وهو خلاف المرسل بأن يقول الراوي: حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ.

فالمرسل من الصحابيّ: بأن يقول: قال النبي ﷺ كذا مثلاً، ولايذكر شيخه، هذا إذا كان رواية الصحابي من صحابيّ آخر، وإلا فالإرسال من الصحابيّ غير متصوّر؛ إذ لا واسطة بينه وبين رسول الله ﷺ.

وهذا هو القسم الأول. محمول على السماع: مقبول بالإجماع؛ لأن إرساله بإسقاط صحابيّ متوسّط بينه وبين=

---

* كلها: دفع لما يتوهم أن التواتر ليس بمخصوص بالسنة؛ لأنه يوجد في الكتاب أيضاً فدفعه بقوله: "كلها" والحاصل إن وجد بعض الأبحاث ولكن كلها لاتوجد فيه. فافهم.

مثل إرسال محمد بن الحسن **وأمثاله**، وقال الشافعي رحمه الله: **لا أقبل إلا مراسيل سعيد** بن المسيب رحمه الله، فإني تتبعتها فوجدتها مسانيد.

[الحديث المتواتر وحكمه]

والمسند أقسام: المتواتر، **وهو ما يرويه قوم لايحصى عددهم ولايتوهم تواطؤهم** (أي توافقهم) على الكذب؛ لكثرتهم (علة عدم التوهم) **وعدالتهم وتباين أماكنهم**، ويدوم هذا الحدُّ (عدي ذكرناه تماً) إلى أن يتصل...

وأمثاله: فمراسيل محمد ومسانيده عند الثقات مقبولة. أقول: ذكر محمد في المثال تسامح؛ لأنه في القرن الثالث أي تبع التابعين بالاتفاق. **لا أقبل**: مراسيل التابعين ومن بعدهم.

[تنبيه] ولم يذكر المصنف القسم الرابع من المرسل، وهو مرسل من وجه ومسند من وجه آخر، فأقول: هو مقبول عند العامة؛ لأن المرسل ساكت عن حال الراوي، والمسند ناطق، والساكت لايعارض الناطق، فيقال وجه الإسناد على وجه الإرسال، كحديث: "لا نكاح إلا بولي". أسنده إسرائيل بن يونس وأرسله شعبة. [أبوداود رقم:٢٠٨٥] ولما فرغ من المرسل وأحكامه شرع في المسند.

أقسام ثلاثة؛ لأنه إما مرويٌ برواية جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب أو لا، وعلى الأول إما يستوي فيه جميع الأزمنة من أول ما نشأ ذلك الخبر إلى آخر ما بلغ إلى هذا الناقل أو لا، بل يصير كذلك بعد القرن الأول، فعلى الشق الأول هو المتواتر والثاني هو المشهور، وعلى الشق الثاني هو خبر الواحد. والتواتر في اللغة تتابع أمور واحداً بعد واحد من الوتر، منه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ (المؤمنون:٤٤)، أي متتابعين واحداً بعد واحد، وفي الاصطلاح هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه، وبيّنه المصنف بقوله: **وهو ما يرويه** إلخ.

لايحصى عددهم: وعدم الإحصاء ليس بشرط عند الجمهور خلافاً للبعض فإنهم اشترطوا العدد، فقال البعض: خمسة، وقيل: سبعة، وقيل: اثنا عشر، وقيل: عشرون، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، بل كل ما يحصل به العلم الضروري فهو من أمارة التواتر. **ولايتوهم**: أن يجعل هذه الجملة تفسيراً لقوله: "لايحصى عددهم" فيكون موافقاً للجمهور.

وعدالتهم: يشير إلى اشتراط العدالة، ولكنها ليست بشرط عند العامة في التواتر، وإنما هي شرط في أخبار الآحاد. **وتباين أماكنهم**: أي تباعدها، وهذا يشير إلى اشتراطه، وهو ليس بشرط عند الجمهور لحصول العلم بأخبار ساكني بلدة واحدة، وإنما ذكر المصنف هذه القيود؛ لأنها تقطع الاحتمال، لا لأنها شروط حقيقية له، ولما كان الغرض هنا بيان المتواتر من السنة لا المتواتر المطلق زاد فيها آخر. **إلى أن يتصل** إلخ: أي يرويه قوم لايحصى عددهم طبقة بعد طبقة بأن يستوي فيه جميع الأزمنة من الناقل إلى النبي ﷺ حتى لو انقطع ذلك العدد في قرن =

برسول الله ﷺ، وذلك مثل نقل القرآن، والصلوات الخمس، وأعداد الركعات، ومقادير الزكاة، وما أشبه ذلك.

[الحديث المشهور وحكمه]

وإنه يوجب **علم اليقين** بمنزلة العيان علماً ضرورياً، والمشهور وهو ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر، فصار ينقله قوم لايتوهم تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني ومن **بعدهم**، **وأولئك** قوم ثقات أئمة **لايتهمون**، ....

■ الصحابة يكون مشهوراً لا متواتراً. "وما أشبه ذلك": كالطهر والعصر، هذا مثال المتفق الأحوالي، لا المتواتر السنة؛ لأن في وجودها اختلافاً بيّناً: لا توجد، وقيل: هي "إنما الأعمال بالنيات". [البخاري، رقم:١] وقيل: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر". [الترمذي رقم:١٣٤١] اعلم أن الشروط المصححة للتواتر ثلاثة، كلها ترجع إلى المخبرين: الأول: عددهم يبلغ في الكثرة إلى أن يمنع الاتفاق بينهم، والتواطؤ على الكذب عادة. الثاني: كونهم مستندين لذلك الخبر إلى الحس، فإنه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً. الثالث: أن يكون ذلك التواتر في جميع الطبقات مساوياً.

علم اليقين إلخ: أي يحصل من التواتر يقين بلا كسب ونظر كما يحصل من مشاهدة العيان؛ لأنه يحصل لمن لا يقدر على النظر كالصبيان، وتفصيل المقام أن البراهمة والسمنية قالوا: إن المتواتر لا يفيد اليقين أصلاً، بل يحصل منه الظن، والجمهور على أنه يفيد اليقين، ثم اختلفوا أضروري هو أم نظري؟ فالأكثرون على أنه ضروري، وقال أبو القاسم الكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة وأبو بكر الدقاق من الشافعية: إنه استدلالي أي نظري، وقال الغزالي: إنه قسم ثالث، وتوقف المرتضى والآمدي، ولنا أنا نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلاد المتباعدة كمكة ومصر، كما نجد العلم بالمحسوسات بلا فرق بينهما، وما ذلك إلا بالأخبار، ولأنه لو كان نظرياً لاحتيج إلى ترتيب المقدمات، واللازم منتف لحصوله لمن لا يقدر على ذلك كالصبيان.

بعدهم: أي الثالث، وإنما قيد باشتهاره في القرن الأول والثاني؛ لأنه لو لم يشتهر في هذين القرنين بل في القرون التي بعدها لا يسمى مشهوراً، ألا ترى أن عامة الأخبار اشتهرت في هذا الزمان لكثرة المدونين، ولكن لا يقال لها مشهور، وما كان يتوهم أن الخبر المشهور على ما قلتم إنما اشتهر بعد القرن الأول فما وجه ترجيحه على الآحاد؛ فإنه أيضاً كان غير مشهور في القرن الأول، وإنما العبرة لهذا القرن؛ إذ هو منشأ ذلك دفعه بقوله: وأولئك إلخ. وأولئك: أهل القرن الثاني والثالث نفس ثقات، لايتهمون بالافتراء والكذب؛ لأنه ﷺ قال: "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم". [البخاري، رقم:٦٦٥٨]

فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر، حتى قال الجصاص: إنه أحد قسمي المتواتر، وقال عيسى بن أبان: يضلّل جاحده ولا يكفّر، وهو الصحيح عندنا؛ لأن المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر، فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى، وهو نسخ عندنا، وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين.

بمنزلة المتواتر: خلافًا لأحمد حيث لم يحصل له هذه الرتبة. أحد قسمي المتواتر: فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال، وإليه ذهب جماعة من أصحابنا. وقال عيسى بن أبان من أصحابنا: إنه دون المتواتر وفوق خبر الواحد، يوجب علم طمأنينة لا علم يقين حتى يضلّل جاحده ولا يكفّر، ويجوز به الزيادة على الكتاب، ولا يجوز به النسخ مطلقًا، وإليه ذهب كثير من المحققين، وقال بعض أصحاب الشافعي رحمه الله: إنه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد إلا الظن. وهو: أي الزيادة، وتذكير الضمير باعتبار الخبر.

عندنا: اعلم أن الزيادة لو كانت بيانًا محضًا كبيان التفسير لجازت بالمتواتر والمشهور والآحاد، ولو كانت نسخًا محضًا لم يجز إلا بالمتواتر لاشتراط المساواة فيه، ولو كانت بيانًا من وجه ونسخًا من وجه من حيث رفع الإطلاق وتبدله بالتقييد جازت بالمشهور؛ لأنه متواتر من وجه وآحاد من وجه، نظرًا إلى الجهتين. وذلك: أي الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور. زيادة الرجم: في حق المحصن على الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢) فإن في هذه الآية حد الزنا مائة جلدة مطلقًا، أي سواء كان الزاني محصنًا أو لا، ولكن زيد عليه الرجم في حق المحصن بالخبر المشهور، وهو قوله ﷺ: "والثيب بالثيب جلد مائة والرجم". رواه مسلم عن عبادة بن الصامت، [رقم: ٤٤١٤] وروي نحوه عن غير واحد من أصحاب النبي ﷺ الرجم في حق المحصن. ولذا قيل*: في هذا التمثيل نظر؛ لأن ثبوت الرجم متواتر معنى كما صرح به في "فتح القدير".

والمسح على الخفين: لأن قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة: ٦) يوجب الغسل عمومًا، سواء كان حالة التخفف أو غيرها، ولكن زيد عليه المسح في حالة التخفف، وخص هذه الحالة عن الغسل بالخبر المشهور، وهو ما روي عن علي أنه جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويومًا وليلة للمقيم. رواه مسلم [رقم: ٦٣٩] قال أحمد: ليس في قلبي من المسح شيء، فيه أربعون حديثًا عن أصحاب رسول الله ﷺ ما رفعوا وما وقفوا. وروى ابن المنذر في الحسن عن الحسن البصري قال: حدثني سبعون رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ أنه ﷺ مسح على الخفين، كذا في "فتح القدير". أقول: فعلى هذا حديث المسح متواتر معنى، وليس بمشهور، =

---

* قيل القائل مولانا عبد العلي بحر العلوم في شرح "المسلم".

[خبر الواحد وحكمه]

والتتابع في صيام كفارة اليمين، لكنه لما كان من الآحاد في الأصل ثبت به شبهة
وهو زيادة
سقط بها علم اليقين، وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدا بعد
أي بعد الصحابة
أن يكون دون المشهور والمتواتر، وحكمه إذا ورد غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة ....

= أي في الطبقة الأولى، وكذا في سائر الطبقات عند الثوري، فالمثال ليس على ما ينبغي.

التتابع في صيام إلخ: لأنه في قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات". [مسلم، رقم:١٣٩] وقيد لفظ "المتتابعات" على الكتاب لكن قراءته مشهورة، فيجوز الزيادة بها على الكتاب، وما كان متوهم أنه لا يجوز الزيادة على الكتاب بأخبار المشهور، والزيادة نسخ، والنسخ إنما يكون بالمتواتر، فينبغي أن يفيد المشهور علم اليقين كالمتواتر، دفعه بقوله: لكنه أي الخبر المشهور.

به: أي بكونه من الآحاد. علم اليقين: خلاف المتواتر، فلا يفيد المشهور إلا علم الطمأنينة.

يرويه الواحد أو الاثنان: وفيه رد للجبائي وغيره من المعتزلة حيث اشترطوا العدد فيه، وأيضا رد لمن اشترط عدد الأربعة، فعندنا لا عبرة للعدد فيه سواء روى الواحد أو الاثنان.

دون المشهور والمتواتر: في كثرة الرواة، فإن رواه اثنان أو الثلاثة أو أكثر يسمى خبر الواحد بشرط أن لا يبلغ كثرته كثرة المشهور والمتواتر، فلا يتوهم أن خبر الواحد ما رواه واحد. وحكمه: أي حكم خبر الواحد وجوب العمل به بثمانية شروط أربعة في نفس الخبر وأربعة في المخبر، ثم الأربعة في نفس الخبر فالأول منها ما ذكره في قوله: إذا ورد إلخ.

إذا ورد: ذلك الخبر حال كونه غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة، فالأول أن لا يكون ذلك الخبر مخالفا للكتاب، فإنه لو كان مخالفا لنص الكتاب ولا يمكن تأويله بغير تعسف لا يعمل ذلك الخبر اتفاقا، وكذلك إذا خالف عموم الكتاب أو ظاهره لا يجوز تخصيص العموم، وحمل الظاهر على المجاز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وعامة الأصوليين، ومثاله ما روي أنه ﷺ قال: "من مس ذكره فليتوضأ". [أبو داود، رقم:١٨١] فإنه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا﴾ (التوبة:١٠٨)، فإنها نزلت في الاستنجاء بالماء، وهو لا يمكن إلا بمس الفرج، فلو كان مس الذكر من حدث لما سمي المتطهر بالاستنجاء، فتأمل. وكذا قوله ﷺ: "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب"، فإنه يخالف عموم قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (المزمل:٢٠)، فلا يترك العمل بالكتاب بمثل هذه الأحاديث، والثاني أن لا يكون مخالفا للسنة المشهورة؛ لأن الخبر المشهور أقوى منه، فلا يصلح معارضا له، فيترك في مقابلته. ومثاله ما روي أنه ﷺ قضى =

في حادثة لاتعمّ بها البلوى، ولم يظهر من الصحابة ﷺ الاختلاف فيها، وترك
أي في الحادثة
الحاجة به، أنه يوجب العمل بشروط تراعي في المخبر.
تلك الشروط

[شروط أربعة في المخبر]

وهي أربعة: الإسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط، ....

■ بشاهد ويمين فإنه مخالف للخبر المشهور، وهو قوله ﷺ: "البيّنة على المدعي واليمين على من أنكر". [الترمذي، رقم:١٣٤١] وإذا اعتبرت مخالفته بالخبر المشهور فمخالفته بالمتواتر أولى بالاعتبار. والثالث أن يكون في حادثة لا تعم بها البلوى إلخ.

لا تعم بها البلوى: لأنه إذا كان مما عمّ به البلوى فلا بدّ أن يكون مشهوراً أو متواتراً لحاجة الخلق إليه، ولذا تواتر القرآن، واشتهر أخبار البيع والنكاح والطلاق. ولما لم يشتهر علمنا أنه سهو أو منسوخ كما هو مذهب أبي الحسن الكرخي وجميع المتأخرين منا، وقال الشافعي رحمه الله وعامة الأصوليين: يقبل إذا ثبت سنده، وإليه ذهب أهل الحديث، وذلك مثل حديث الجهر بالبسملة فإنه مع عموم البلوى لم يبلغ حد الشهرة فضلاً عن التواتر. وترك الحاجة به: أي بخبر الواحد. حاصله لايكون الحديث متروكاً عند اختلاف الصحابة في تلك الحادثة التي ورد فيها ذلك الحديث؛ إذ عند ظهور الاختلاف في الحادثة إذا لم يحتج أحدهم بهذا الحديث علم أنه ليس بثابت عندهم، وإلا ما وجه ترك الاحتجاج به عند مسّ الحاجة إليه؟ فلا يكون هذا الحديث حجة عند بعض المتقدمين من أصحابنا وعامة المتأخرين، وقال أهل الحديث وغيرهم من الأصوليين: هو حجة، مثاله ماروي عن زيد بن ثابت عن النبي ﷺ أنه قال: "الطلاق بالرجال". فالصحابة اختلفوا في تلك المسألة، فذهب زيد بن ثابت وعمر وعثمان وعائشة ﷺ إلى هذا كما هو قول الشافعي رحمه الله، وذهب علي وابن مسعود ﷺ إلى أنه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا، فلو كان ذلك الحديث ثابتاً عندهم لاحتجّ بعضهم به قطعاً، فحكم هذا الخبر المشروط بشروط أربعة.

العمل: لا العلم والطمأنينة بل الظن، وذهب أحمد وأكثر المحدثين إلى أنه يوجب علم اليقين، وهذا خلاف ما نجد في أنفسنا من أخبار الآحاد، ووجوب العمل إنما يثبت بشروط أخرى غير الأربعة السابقة.

والعقل الكامل: الذي يحصل بعد البلوغ. والضبط: وهو سماع الكلام كما هو حقه، ثم فهم معناه، ثم حفظه ثم الثبات عليه، أما الإسلام فلأن الكفر يورث تهمة في الخبر لمعاداتهم وسعيهم في تخريب الدين بإدخال ما ليس منه فيه، وأما العدالة وهي الاستقامة في الدين فلأن الفاسق لايبالي بالكذب، فإذا كان عدلا يترجّح الصدق منه، وأما كمال العقل فلأن الخبر خصوصاً في الدين لايتأدّى كما هو حقه بدونه، وأما الضبط فلأن الصدق لايحصل إلا به.

فلايجب العمل بخبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدّت غفلته خلقةً أو مسامحةً أو مجازفةً.

[حكم المستور]

والمستور كالفاسق لايكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالته إلا في الصدر الأول على ما بيّنّا، وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه مثل العدل المستور فيما يخبر عن نجاسة الماء، وذكر في كتاب الاستحسان: أنه مثل الفاسق فيه: أي عن المستور ......

بخبر الكافر: لفقدان الشرط الأول، وهو الإسلام. والفاسق: أي لايجب العمل بخبره لفقدان الشرط الثاني وهو العدالة، وكذا لايجب العمل بخبر الصبي والمعتوه لفقدان الشرط الثالث وهو كمال العقل، وكذا لايجب العمل بخبر الذي اشتدت غفلته خلقة بأن كان سهوه ونسيانه أغلب من حفظه. أومسامحة: أي عدم المبالاة بالسهو والخطأ. مجازفة: أي التكلم من غير بصيرة ويقظة؛ لعدم الشرط الرابع وهو الضبط.

ف: وهذه الشروط الأربعة يجب أن توجد في الراوي ظاهرة؛ لأن المستور لايقبل حديثه كما بيّنه المصنف بقوله: والمستور إلخ. والمستور: الذي لايظهر فسقه وعدالته. في باب الحديث إلخ: واحترز بقوله "في باب الحديث" عن باب القضاء؛ إذ القاضي لو قضى بشهادة المستور جاز عن أبي حنيفة نظراً إلى ظاهر العدالة؛ لأن المسلم ظاهره العدالة، وهذا بخلاف من كان مستور الإسلام أو العقل* أو الضبط، حيث لايقبل قوله: لا في القضاء ولا في الحديث؛ إذ تلك الأمور ليست ظاهرة في حق الراوي قائمة.

إلا في الصدر الأول: أي لايكون خبر المستور حجة في جميع العصور إلا في الصدر الأول، والمراد به قرن الصحابة والتابعين وتبع التابعين، فخبر المستور من القرون الثلاثة يكون حجة بشروط على ما بيّن من أن العدالة أصل في ذلك الزمان بشهادة النبي ﷺ بقوله: "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم". رواه البخاري. [رقم ٦٦٥٨] فهذا تعديل من صاحب الشرع، وتعديله أقوى من تعديل غيره. وروى الحسن بن زياد تلميذ أبي حنيفة.

مثل العدل إلخ: وهو الظاهر من مذهبه وهو أنه يجوز القضاء بشهادة المستورين إذا لم يطعن؛ لأن العدالة ظاهر من المسلمين. مثل الفاسق فيه: أي فيما يخبر عن نجاسة الماء، حتى إذا حضر مسافر الصلاة ولم يجد ماء إلا في إناء فقال رجل وهو مستور الحال: إنه نجس، لايقبل خبره إلحاقاً بالفاسق، فعليه أن يتوضأ من ذلك الماء.

---

* العقل: فإن قيل: كيف يستتر العقل؟ إذ البلوغ أقيم مقامه، والبلوغ أمر ظاهري لايستتر في حق من لم يره قبله.

[خبر الفاسق]

وهو الصحيح. وقال محمد رحمه الله في الفاسق يخبر بنجاسة الماء: إنه يحكّم السامع رأيه، فإن وقع في قلبه أنه صادق يتيمّم من غير إراقة الماء، فإن أراق وتيمّم فهو أحوط للتيمّم، وفي خبر الكافر والصبيّ والمعتوه إذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضّأ ولا يتيمم، فإن أراق الماء ثم تيمّم فهو أفضل، وفي المعاملات التي تنفكّ عن معنى الإلزام كالوكالات والمضاربات والإذن في التجارة يعتبر خبر كل مميّز؛ لعموم الضرورة الداعية إلى سقوط سائر الشرائط. ....

وهو الصحيح: لظهور الفسق فيما بعد الصدر الأول، فلايعتمد على قول المستور ما لم يظهر عدالته مع أن الأصل في الماء هو الطهور. ولما فرغ عن المستور شرع في الفاسق فقال: وقال محمد إلخ. يحكّم السامع رأيه: أي يجعل السامع رأيه حاكماً فيتحرّى. يتيمّم من غير إراقة الماء: فلايجوز له الوضوء من ذلك الماء؛ لأن أكبر الرأي فيما لم يوقف على حقيقته، كاليقين فخبر الفاسق لايعتدّ به في نجاسة الماء، وإنما وجب عليه التيمم من غلبة ظنه لا بخبره.

أحوط للتيمم: لاحتمال أنه كاذب في خبره فحينئذ لايجوز له التيمم لوجود الماء الطاهر، فالاحتياط أن يريق الماء ليصير عادماً له، فحينئذ يجوز له التيمم يقيناً وإن كان أكبر رأيه أنه كاذب في خبره وأما لو أخبر الكافر والصبيّ والمعتوه فحكمه ما بيّنه المصنّف بقوله: وفي خبر الكافر إلخ. ولا يتيمّم: لعدم الاعتبار بخبرهم، وذلك لأن في اعتبار أخبارهم إلزاماً، وهؤلاء ليس لهم ولاية الإلزام. فهو أفضل: لأن احتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم؛ لأن الكفر والصبا والعته لاينافي الصدق؛ وعلى هذا التقدير لايجوز له التوضؤ بالماء، فينبغي له أن يريق الماء أولاً ليصير عادماً له ثم يتيمّم. التي تنفكّ: عن معنى الإلزام، واحترز به عن المعاملات التي فيها إلزام محض من حقوق العباد التي تجري فيها الخصومات، فإن في تلك المعاملات لايقبل الشهادة بغير الولاية والأهلية، ولفظ الشهادة والعدد، وكذلك احترز به عن الحقوق التي فيها إلزام من وجه دون وجه، كعزل الوكيل وحجر المأذون، فإن فيهما يشترط أحد شرطي الشهادة إما العدالة وإما العدد اعتباراً لمعنى الإلزام وعدمه.

كالوكالات: بأن قال: فلان وكّلك. والمضاربات: بأن قال: فلان جعلك مضارباً. والإذن في التجارة: بأن قال لعبد: إن مولاك أذن لك في التجارة، فإن في تلك المعاملات يعتبر خبر كل إلخ. كل مميّز: عدلاً كان أو غير عدل، صبياً كان أو بالغاً، مسلماً كان أو كافراً، حتى يقبل خبر الفاسق والصبي والكافر لوجهين، أحدهما ما بيّنه بقوله: لعموم الضرورة إلخ. سائر الشرائط: المذكورة من الإسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط.

وكونه مع الفسق أهلاً للشهادة وانتفاء التهمة، حيث يلزمه بخبره ما يلزم غيره، إلا
أي الفاسق
أن هذه الضرورة غير لازمة؛ لأن العمل بالأصل ممكن، وهو أن الماء طاهر في
أي الأصل
الأصل، فلم يجعل الفسق هدراً ولا ضرورة في المصير إلى روايته في أمور الدين
أي الفاسق
أصلاً؛ لأن في العدول من الرواة كثرة، وهم غنية، فلا يصار إليه بالتحري.
أي إلى خبر الفاسق

[خبر صاحب الهوى]

وأما صاحب الهوى فالمذهب المختار أنه لا تقبل رواية من انتحل الهوى ودعا الناس
إليه؛ لأن المحاجة والدعوة إلى الهوى سبب داعٍ إلى التقول. ....
الذي اتخذه ملة

وكونه: أي إنما يبنى الأمر للضرورة ولكون الفاسق مع الفسق أهلاً للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ. وانتفاء التهمة: أي تهمة الكذب عن خبره. ما يلزم غيره: من الأصحاب والأقران، فلا يكون خبره ملزماً على الغير بدون أن يلزمه أولاً من الخبر ما يلزم غيره منه، بخلاف الكافر والصبي حيث لا يقبل خبرهما في حق الطعام وحرمته أيضاً؛ لأن الكافر ليس أهلاً للشهادة على المسلم، والصبي ليس بأهل الشهادة أصلاً، ومع ذلك تهمة الكذب فيهم متوهم عن خبرهما حيث لا يلزمهما ما يلزم غيرهما، أما الكافر فلأنه غير مخاطب بالشرائع، وأما الصبي فلأنه غير مكلف. ولما كان ورد أن الضرورة لما تحققت في قبول خبر الفاسق في حل الطعام وحرمته يجب أن يقبل خبره في غيره بوجوب التحري في خبره أجاب بقوله: إلا أن هذه الضرورة إلخ. غير لازمة: في قبول خبره في حل الطعام وحرمته.

الماء طاهر إلخ: وكذا الطعام، وذلك لأن الماء والطعام طاهران في أصل الخلقة، وإنما يعرضهما النجاسة بسبب عارض، ولما كان كذلك فلم يجعل الفسق هدراً بل عمل من وجه حيث لا يعمل خبره بلا التحري فيه، ولذا كان يلزمهم التحكم كما قدمتم خبر الفاسق في حق الطعام وحرمته مع التحري فكذلك ينبغي أن يعمل خبره في الحديث مع التحري، دفعه بقوله: ولا ضرورة إلخ. أصلاً: مع التحري ولا بغير التحري. وهم غنية: من غيرهم، فلما انتفى الضرورة وأسقطها هنا بالتحري؛ لأن قبول خبره من الضرورة، وإذا انعدمت الضرورة انعدم القبول رأساً.

الهوى: والهوى ميلان النفس إلى الشهوات من غير داعية الشرع. فالمذهب المختار: في قبول روايته وعدم قبولها. انتحل الهوى: والانتحال اتخاذ النحلة، وهي الملة، والحاصل أن صاحب الهوى إن كان ممن اتخذ هواه ملة ومذهباً ودعا الناس إليه: أي إلى الهوى الذي اتخذه ملة لا يقبل روايته في ذلك. لأن المحاجة: أي مخاصمة صاحب الهوى مع أهل الحق. والدعوة: أي دعوة صاحب الهوى الناس. التقول: أي الكذب والافتراء على النبي ﷺ كما يشاهد ...

فلا يؤتمن على حديث رسول الله ﷺ.

[خبر الراوي المعروف]

وإذا ثبت أن خبر الواحد حجة **قلنا**: إن كان الراوي معروفاً بالفقه والتقدّم **في الاجتهاد**، كالخلفاء الراشدين **والعبادلة الثلاثة** وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وعائشة رضوان الله عليهم أجمعين وغيرهم ممن **اشتهر بالفقه والنظر**، كان حديثهم حجة، **يترك به القياس**، وإن كان الراوي معروفاً بالعدالة والحفظ دون الفقه،

= في الفرق الضالّة حيث يضعون الحديث على مزخرفاتهم وينسبونه إلى النبي ﷺ.

فلا يؤتمن: أي لايظن صاحب الهوى أنه أمين على حديث رسول الله ﷺ. وتحصيل المقام أنه لايخلو أهل الهوى إما أن يبلغ اعتقاده إلى الكفر، كغلاة الروافض والمجسّمة أو لا، فإن كان الأول فقد اختلف فيه، فذهب جماعة من أهل الأصول إلى قبول شهادته وروايته؛ لأنه من أهل القبلة يتمسّك بالإسلام، وذهب الأكثرون إلى ردهما؛ لأنه كافر، وهو ليس بأهل الشهادة ولا الرواية، واختلف في القسم الثاني أيضاً فقال القاضي أبو بكر الباقلاني ومن تبعه: لايقبل شهادته ولا روايته؛ لأنه فاسق لايبالي بالمعصية، فكيف يعتمد على قوله، وذهب الجمهور إلى أنه يقبل شهادته، وأما الرواية فعند البعض مقبولة على الإطلاق، وقال البعض: لايقبل إذا كان اتخذ هواه ملة، ويدعو الناس إليه وهو مذهب عامة أهل الفقه والحديث، وبه رضي المصنف في المتن واختصاره، ونقل عن أبي اليسر بأنه إن كان يكفَّر لايقبل حديثه، وإن لم يكفَّر فإن كان ممن يجوّز وضع الأحاديث على رسول الله ﷺ لايقبل خبره لتوهم الكذب كالكرّامية.

قلنا: ولما فرغ من تقسيم الحديث باعتبار قلة رواته وكثرته واتصاله وانفصاله شرع في تقسيمه باعتبار حال الراوي بأنه إما معروف أو مجهول، والمعروف إما معروف بالفقه أو بالعدالة، والمجهول على خمسة أنواع.

في الاجتهاد: كلمة "في" بمعنى اللام، والمعنى أن له تقدماً على غيره درجةً لأجل الاجتهاد.

والعبادلة الثلاثة: العبادلة جمع عبدل، مرخّم عبد الله، والمراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس، وقيل: عبد الله بن زبير مثل عبد الله بن مسعود، وقال الكرماني: العبادلة أربعة: عبد الله بن زبير وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ. **اشتهر بالفقه والنظر**: مثل أبي بن كعب وأبي الدرداء ﷺ. **يترك به القياس**: خلافاً لمالك؛ لأن عنده القياس مقدّم على خبر الواحد إذا خالفه. كما روي أن أباهريرة لما روى مرفوعاً "من غسل الميت فليغتسل، ومن حمله فليتوضأ". (رواه أبو داود[رقم:٣١٦١] والترمذي [رقم:٩٩٣]وابن ماجه[رقم:١٤٦٣]وابن حبان والنسائي وأحمد، وقال أحمد: لايصح في هذا الباب شيء) =

مثل أبي هريرة وأنس بن مالك رضي الله عنهما. فإن وافق حديثه القياس عمل به، وإن خالفه لم يترك إلا للضرورة وانسداد باب الرأي، وذلك مثل حديث أبي هريرة في المصرّاة.

= قالت عائشة: أيحبس موتى المسلمين؟ وما على رجل لو حمل عوداً. رواه أبو منصور البغدادي في كتابه من طريق محمد بن عمرو بن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب) فتأمل*.

ونحن نقول: القياس متصل بأصله في كل وصف، إذ كل وصف من أوصاف النص يحتمل أن يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل أن لا يكون، وهو أمر حقيقي بأصله، وإنما الشبهة في طريق وصوله، والاحتمال الثابت في الأصل أقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد اليقين بالأصل فلا يعارض الخبر.

وانسداد باب الرأي: قوله: "وانسداد" عطف تفسيري لقوله: "للضرورة"، والمعنى إنما يترك حديث غير الفقيه إذا خالف القياس للضرورة، وهي أنه لو عمل بالحديث وقت المخالفة أيضاً لانسدّ باب القياس من كل وجه، وقد أمر الله تعالى بالقياس بقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر:٢)، ولا شك أن الراوي غير فقيه، ويحتمل أنه نقل ذلك الحديث بالمعنى؛ لأنه كان عالماً ولكن لم يكن فقيهاً فيمكن أنه أخطأ فيه، ولم يدرك مراد رسول الله ﷺ فكيف يعتمد على قوله، ويترك به القياس الثابت بقوله تعالى، فلهذه الضرورة تركنا هنا الحديث وعملنا بالقياس. حديث أبي هريرة رضي الله عنه: وهو ما روى أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: "لا تصرّوا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردّها وصاعاً من تمر". رواه مسلم[رقم:٣٨١٥] وأبو داود [رقم:٣٤٤٣] والمصرّاة تفعيل من التصرية، وهو في اللغة الجمع، يقال: صرّيت الماء وصرّيته إذا جمعته، والمراد به في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد، وترك الحلب مدة ليجلب المشتري بعد ذلك، فيعتقد كثرة لبنه ويشتريه بثمن غال.

فهذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه؛ لأن القياس في ضمان العدوانات والمبايعات كلها أن يكون مقدّراً بالمثل في المثلي، وبالقيمة في ذوات القيم، فضمان اللبن المشروب إما بالثمن مثله وإما بالقيمة، ولو كان التمر قيمة فينبغي أن يكون بحسب اللبن، لا أنه يجب صاع التمر قلّ اللبن أو كثر. فإذا لم يعمل بالحديث لكونه مخالفاً للقياس، ليس للمشتري، ولا له الردّ بسبب التصرية من غير شرطه؛ لأن البيع يقتضي سلامة المبيع، وقلة اللبن لا تفوت وصف السلامة؛ لأن اللبن ثمرة، وبعدمها لا ينعدم وصف السلامة، فقلتها أولى، هذا عند أبي حنيفة رحمه الله

---

* فتأمل: إشارة إلى أنه لا يحسن إيراد هذه الرواية كأن أبا هريرة لم يكن مجتهداً.

وإن لم يظهر في السلف إلا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكراً، وإن كان لم يظهر
أي الراوي
حديثه في السلف ولم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به، لكن العمل به جائز؛
أي بهذا الحديث
لأن العدالة أصل في ذلك الزمان، حتى أن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لاتحل
العمل به لظهور الفسق، فصار المتواتر يوجب علم اليقين، والمشهور علم الطمانينة،
يوجب
وخبر الواحد علم غالب الرأي، والمستنكر منه يفيد الظن، وإن الظن لايغني من
يوجب من خبر الواحد
الحق شيئاً، والمستتر منه في حيِّز الجواز للعمل به ....
أي المستتر

وإن لم يظهر في إلخ: هذا هو القسم الرابع، فلايجوز به العمل إذا خالف القياس؛ لأنهم لم يكونوا يرتون الحديث الثابت عن النبي ﷺ ولم يكونوا يتركون العمل به، فإذا ردّوه وتركوه علم أنهم اتهموه في هذه الرواية، وهو دون الموضوع في احتمال الكذب. ومثاله ماروى الترمذي عن المغيرة عن الشعبي قال: قالت فاطمة بنت قيس: طلقني زوجي ثلاثاً على عهد رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: "لا سكنى لك ولا نفقة". قال مغيرة: فذكرته لإبراهيم فقال، قال عمر: لاندع كتاب الله وسنة نبيا ﷺ بقول امرأة لاندري أحفظت أم نسيت؟[رقم:١١٨٠] وقال عمر ذلك بمحضر من الصحابة، فلم ينكره أحد، فصار إجماعاً على أن الحديث مستنكر.

جائز: بشرط أن لايخالف القياس بل يكون موافقاً له، وفائدة إضافة الحكم حينئذ إلى الحديث مع كونه ثابتاً بالقياس أيضاً هو أن لايتمكن الخصم فيه من طعن عن الحكم، كما يتمكن في القياس. ذلك الزمان: أي الصدر الأول قال النبي ﷺ: "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم" الحديث [الترمذي رقم:٢٢٢١] في زماننا: في أهل هذا الزمان، وهذا هو القسم الخامس من المجهول. ولما فرغ المصنف من هذا لخص كلامه وبين حاصله فقال: فصار إلخ.

فصار المتواتر إلخ: ويقابله الموضوع حيث ينقطع عنه احتمال كونه حجة بالكلية.

علم الطمانينة: وهو العلم الحاصل في القلب بعمل جانب المخالف احتمالاً ضعيفاً جداً، بخلاف اليقين حيث لايحتمله ويقابله المستنكر، كما ستعرف. غالب الرأي: وهو ما كان جهة الثبوت فيه راجحاً، والمراد به الظن فإن قلت: ما الفرق بينه وبين علم الطمانينة؟ قلت: فرق ظاهر؛ لأن في الأول جهة العدم مرجوح جداً، وفي الثاني أيضا مرجوح لكن لا بتلك المرتبة، فهو أقوى من الثاني. يفيد الظن: أي الوهم وهو ما كان علم الثبوت فيه راجحاً. لايغني: أي لايفيد شيئاً، وهذا إشارة إلى أنه لايجوز به العمل كما مر.

والمستتر منه: أي من الخبر الواحد وهو الذي لم يعرف في السلف ولم يقابل برد ولا قبول.

دون الوجوب، ويسقط العمل بالحديث إذا ظهر مخالفته قولاً أو عملاً من الراوي

بأن عمل خلافه

بعد الرواية، أو من غيره من أئمة الصحابة، والحديث ظاهر لايحتمل الخفاء عليهم،

ويحمل أن

ويحمل على الانتساخ.

دون الوجوب: إذ هو يفيد علماً يساوي فيه جهة الثبوت والعدم، فيجوز به العمل وعدمه احترازاً للجانبين، وهذا هو الجواز. ولما فرغ من باب التقسيمات شرع في بيان طعن يلحق الحديث من جهة الراوي أو من غيره فقال: ويسقط إلخ. عملاً: بأن عمل خلافه مما هو خلاف بيقين. بعد الرواية: وحاصله إذا ظهر من الراوي مخالفة الحديث قولاً أو عملاً والخلاف يكون بيقيناً بعد الرواية، يسقط العمل بهذا الحديث بالاتفاق؛ لأن مخالفته لاتخلو إما أن يكون لكون الحديث موضوعاً أو منسوخاً أو لقلة المبالاة والتهاون بالحديث أو لغفلته ونسيانه، وعلى كل حال سقط الحديث من درجة الاعتبار، أما في الأولى فظاهر، وأما في الأخرى فسقوط عدالته المشروطة.

قوله: "مما هو خلاف بيقين" احتراز عن المخالفة التي لاتكون بيقين، كما إذا كان الحديث محتملاً لمعاني وأخذ الراوي أحدها، فهذه المخالفة لاتسقط الحديث عن الاعتبار. قوله: "بعد الرواية" احتراز عن المخالفة التي تكون قبلها، أو لايعلم تاريخها أهي قبل الرواية أم بعدها؟ فهذه المخالفة لاتضر أيضاً، أما إذا كانت قبل الرواية فلأنه يمكن أنه كان ذلك مذهبه، ثم تركه لأجل الحديث، وأما إذا لايعلم تاريخه فلأن الحديث حجة بيقين في الأصل، ووقع الشك في سقوطه، فوجب العمل بالأصل، ويحمل على أنه كان قبل الرواية؛ لأن الحمل على أحسن الوجهين أولى. أو من غيره: عطف على قوله: "من الراوي" أي يظهر المخالفة من الراوي أو من غيره.

والحديث ظاهر إلخ: وإنما قيد بقوله: "والحديث ظاهر" احترازاً عما كان يحتمل الخفاء على الصحابة، فإنه لايوجب جرحاً فيه، كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلاة، حيث خالف فيه بعض الصحابة، فمخالفته لاتقدح في ذلك؛ لأنه من الحوادث النادرة التي يمكن خفاؤها عليه.

ويحمل إلخ: عطف على قوله: "يسقط العمل بالحديث". وحاصله إذا ظهر المخالفة عن غير الراوي من الصحابة في الحديث الذي لايحتمل الخفاء عليهم بل يكون ظاهراً يسقط العمل بهذا الحديث، كما يسقط إذا ظهر المخالفة من الراوي، ويحمل هذا الحديث على أنه منسوخ. مثاله ما روى مسلم عن عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال: "خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم". [رقم: ٤٤١٤] وفي معناه ما روى [البخاري رقم: ٦٨٣١] وفي معناه ما روى البخاري، فتمسك بهذا الحديث الشافعي رحمه الله، وجعل النفي إلى عام جزءاً من الحد. ونحن نقول: إنه قد ظهر المخالفة فيه من أئمة الصحابة، والحال أن هذا الحديث كان ظاهراً عليهم، فعلم أنه منسوخ لايعمل به. ■

واختلف فيما إذا أنكره المرويّ عنه، قال بعضهم: يسقط العمل به، وهو الأشبه،
أي الحديث
وقد قيل: إن هذا قول أبي يوسف رحمه الله خلافاً لمحمد رحمه الله، وهو فرع اختلافهما في
شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لايذكرها، قال أبو يوسف رحمه الله: لا تُقبل،
أي القاضي
وقال محمد رحمه الله: تُقبل.

[حكم الطعن المبهم]

والطعن المبهم لايوجب جرحاً في الراوي ....

= وإلا كيف يظنّ بكبار الصحابة أنهم خالفوا رسول الله ﷺ. كما روي أن عمر نفى رجلا فارتدّ ولحق بالروم، فحلف أن لاينفي أحداً أبداً، كما في "مصنف عبد الرزاق".[رقم:١٣٣٢٤]

عنه: أي الشيخ. اعلم أن إنكار المروي عنه على وجهين: أحدهما إنكار جاحد بأن يقول: كذبت عليّ، أو ما رويت لك هذا الحديث قط، وحينئذ يسقط العمل بالحديث، لأن كذب أحدهما لا على التعين ضروري وذلك موجب للقدح في الحديث، لكن لايلزم به القدح فيهما حتى يقبل رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر. وثانيهما إنكار متوقف بأن يقول الشيخ: لا أذكر أني رويت لك هذا الحديث، أو لا أعرفه، ففيه اختلاف كما بيّنه بقوله: قال إلخ.

بعضهم: هو أبو الحسن الكرخي وجماعة من أصحابنا وأحمد بن حنبل في رواية عنه. وهو الأشبه: بالحق؛ لأن الخبر إنما يكون حجة بالاتصال بالنبي ﷺ، وبإنكار الراوي ينقطع الاتصال. إن هذا: أي سقوط العمل بالخبر. خلافاً لمحمد: فإن عنده لايكون توقف المروي عنه فيما رواه جرحاً ولايسقط به العمل بهذا الحديث، وإليه ذهب مالك والشافعي رحمه الله وجماعة من المتكلمين مستدلين بأن الراوي عدل ثقة يصدق فيما أخبره، والإنكار ليس على سبيل اليقين من المروي عنه، فلايبطل به ما ترجّح صدقه بعدالة الراوي، كما لايبطل بموته وجنونه.

وهو: أي اختلاف محمد وأبي يوسف في هذا. لايذكرها: أي القضية، بهذه مسألة ذكرها الخصاف في "أدب القاضي". صورتها أن رجلا ادّعى على القاضي بأنه قضى له على خصمه بكذا، فقال القاضي: لا أذكر أني قضيت لك بكذا، فأقام الرجل البينة على القاضي بأنه قضى له بكذا، حتى شهد الشاهدان بأنه قضى بكذا، ففي هذه المسألة اختلاف بين محمد وأبي يوسف.

لاتقبل: شهادتهما لإنكار من يسند القضاء إليه، فكذلك في باب الرواية. تقبل: لاحتمال النسيان من جهة القاضي، فكذلك في باب الرواية، فذهب كل واحد منهما في باب الرواية إلى أصلهما الذي في هذه المسألة.

والطعن المبهم: من أئمة الحديث بأن يقول: هذا الحديث مجروح أو منكر.

كما لا يوجبه في الشاهد، ولا يمنع العمل به إلا إذا وقع مفسّراً بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة والإتقان دون التعصّب والعداوة من أئمة الحديث.

فصل في المعارضة

وهذه الحجج التي سبق وجوهها من الكتاب والسنة لاتتعارض في أنفسها وضعاً ولا تتناقض؛ لأن ذلك من أمارات العجز، تعالى الله عن ذلك. وإنما يقع التعارض بينها؛ لجهلنا بالناسخ من المنسوخ، ....

كما لايوجبه إلخ: أي كما لايوجب الطعن المبهم جرحاً في الشاهد. ولايمنع العمل به: أي الحديث، عطف على قوله: "لا يوجب". مفسّرا بما هو إلخ: أي الطعن المبهم لايوجب جرحاً في الراوي في وقت إلا وقت كونه مفسَّراً بما هو جرح متفق عليه كنفي العدالة، لا بما هو مختلف فيه بحيث يكون جرحاً عند البعض دون البعض كركض الدابة، وعدم الاعتياد بالرواية، واستكثار مسائل الفقه، فإن تلك الأمور جرح عند بعض المتعصّب، دون بعض من المحقّقين، ومع كون الجرح متفقاً عليه يجب أن يصدر ممن اشتهر إلخ.

دون التعصّب والعداوة: لأن المتعصّبين قد جرّبوا الذين حيث جعلوا الأحاديث الصحاح موضوعة، كابن الجوزي والعروز آبادي والدار قطني والخطيب، فلا اعتبار بجرح هؤلاء.

أئمة الحديث: بيان لقوله: "ممن اشتهر" أي يصدر الجرح ممن اشتهر بالنصيحة والإتقان من أئمة الحديث.

ولما فرغ من بيان السنة شرع في المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة اتباعاً لفخر الإسلام، وكان حقّها أن يذكرها في باب الترجيح كما فعل صاحب "التوضيح" فقال: فصل إلخ.

لأن ذلك: أي التعارض والتناقض بين الكتاب والسنة. أمارات العجز: لأن من أقام دليلاً مناقضاً على شيء، وكذا إذا ثبت حكماً بدليل يعارضه دليل آخر كان ذلك لعجزه عن إقامة حجة غير متناقضة وقصوره عن إتيان دليل سالم عن المعارضة، والعجز عن ذلك مبنيّ على الجهل بعواقب الأشياء، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. ولما كان يتوهّم أنه على هذا يجب أن لايتحقق التعارض والتناقض فيهما، ولكن نحن نشاهد ذلك في كثير من الآيات والأحاديث دفعه بقوله: وإنما يقع بينها: أي الحجج من الكتاب والسنة.

لجهلنا بالناسخ إلخ: والحاصل أن ذلك التعارض إنما نشأ من جهلنا، لا من جهته تعالى وتبارك، وذلك لأن حكماً أمر به الله تعالى في موضع من كتابه، ثم رخّص فيه بموضع آخر منه، فالأول منسوخ والثاني ناسخ، ولكن لما لم يحصل لنا العلم بالناسخ والمنسوخ لجهلنا بالتاريخ علمنا أن بينهما تعارضاً، وفي الأصل ليس كذلك. -

[أحكام المعارضة]

وحكم المعارضة بين الآيتين المصير إلى السنة، ....

= قوله: التعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لايمكن الجمع بينهما بوجه، وهو يمنع ثبوت الحكم من غير أن يتعرض للدليل، والتناقض تخلف المدلول عن الدليل بأن يوجد الدليل في بعض المواضع ولا يوجد المدلول، سواء كان ذلك التخلف لمانع، وذلك عند من لايجوز تخصيص العلة، أو بغير مانع، وذلك عند من يجوز تخصيص العلة، وهو يوجب بطلان الدليل في نفسه. قال الشارح* المحقق: إن كل واحد منهما يستلزم الآخر في النصوص، لأن تخلف المدلول عن الدليل فيها لايكون إلا لمانع فيكون ذلك المانع معارضاً للدليل، وكذا إذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفاً عن كل واحد لا محالة، فيتحقق التناقض، فلذلك جمع الشيخ بينهما، كذا في

أقول: وبالله التوفيق فيه نظر، أما أولاً فلأنه لايصح على مذهب من جوز تخصيص العلة؛ لأن عنده لايكون التخلف إلا بغير مانع كما عرفت، فكيف الاستلزام؟ وأما ثانياً فلأن في صورة التعارض لايثبت التناقض؛ لأن كل واحد من الدليلين لايتخلف عن المدلول، وهو الحكم؛ إذ لو كان ذلك لما يتحقق التعارض، بل كل واحد منهما مثبت للحكم، غاية ما في الباب أن حكم كل واحد منهما يخالف حكم الآخر، فلايتأتى التناقض، نعم هو مرتفع، فتأمل.

وحكم المعارضة إلخ: كان ينبغي للشيخ رحمه الله أن يبين أولاً ركن المعارضة، ثم شرطها ثم حكمها كما فعل صاحب المنار وغيره، لكنه أخر الركن والشرط عن الحكم نظراً إلى أن المقصود من بيان الركن والشروط هو الحكم.

وحاصله: إذا ورد النصان متعارضان فالسبيل فيه إلى التاريخ، فإن علم التاريخ فينسخ بالمتأخر ويترك المتقدم؛ لأنه منسوخ، وإذا لم يعلم التاريخ فيصار إلى السنة إن وجدت، وإلا إلى أقوال الصحابة والقياس، ولايصار إلى الآية الثالثة؛ لأنه يؤدي إلى الترجيح بكثرة الأدلة، وذلك لايجوز كما ستعرف في باب الترجيح. ومثاله قوله تعالى: ﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾ (المزمل: ٢٠) مع قوله تعالى: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ (الأعراف: ٢٠٤)، فإن الأول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي، والثاني بخصوصه ينفيه، والقولان وردا في الصلاة فتعارضا، ولا علم لنا بالتاريخ فتساقطا، فرجعنا إلى الحديث، وهو ما روي عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن النبي ﷺ: "وإذا قرأ فأنصتوا" رواه مسلم في صحيحه [رقم: ٩٠٤] وكذا ذكره مسلم عن أبي هريرة وقال: هو صحيح، وروى ابن ماجة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرأ فأنصتوا". [ابن ماجة، رقم: ٨٤٦] وكذا روى ابن ماجة عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا قرأ الإمام فأنصتوا" =

* الشارح: هو عبد العزيز البخاري صاحب "غاية التحقيق" و"كشف البزدوي".

وبين السنتين المصير إلى القياس وأقوال الصحابة ﷺ **على الترتيب** في الحجج **إن أمكن**؛ لأن التعارض لما ثبت بين الحجتين تساقطتا لامتناع العمل بكل واحدة منهما بالأخرى، فيجب المصير إلى ما **بعدهما** من الحجة، وعند تعذر المصير **إليه** يجب **تقرير الأصول**؛ ....

= [ابن ماجه رقم: ٨٤٧] وروى ابن ماجه عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: "من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة". [ابن ماجه رقم: ٨٥٠] وروى محمد في موطئه على شرط الشيخين عن جابر عن النبي ﷺ: "من صلى خلف الإمام فإن قراءة الإمام قراءة له". [موطأ محمد رقم: ١١٧] وكذا روى جماعة عن أبي حنيفة ﷺ مرفوعًا على شرط الشيخين هذا الحديث، وإذا ثبت هذا فلا حاجة إلى ما قيل: إنه لا بد من قراءة الفاتحة خلف الإمام، كما روى أبو داود وغيره عن محمد بن إسحاق؛ لأنه ضعيف ضعفه أحمد بن حنبل وغيره من كبار المحدثين.

وبين السنتين إلخ: أي إذا وقع التعارض بين السنتين يصار إلى القياس أولاً، ثم إلى أقوال الصحابة ﷺ على ما قيل، وقال بعضهم على العكس، وقيل: يقدم أقوال الصحابة ﷺ على القياس فيما لا يدرك بالقياس، والقياس مقدم فيما يدرك به.

على الترتيب إلخ: متعلق بالمصير، فالمعنى: حكم المعارضة بين الآيتين المصير إلى السنة، وبين السنتين المصير إلى القياس وأقوال الصحابة لكن على الترتيب الثابت بين الحجج حتى يقدم أقوال الصحابة على القياس، وعند بعضهم الأمر بعكسه، مثاله ما روى أبو داود والترمذي في الشمائل والنسائي عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال: انكسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فقام رسول الله ﷺ لم يكد يركع، ثم ركع فلم يكد يرفع، ثم رفع فلم يكد يسجد، ثم سجد فلم يكد يرفع، ثم رفع فلم يكد يسجد، ثم سجد فلم يكد يرفع، ثم رفع وفعل في الركعة الأخرى مثل ذلك، الحديث. فهذا يدل على أنه عليه السلام صلى ركعتين، كل ركعة بركوع وسجدتين. وروت عائشة ﷺ أنه عليه السلام صلاها بأربع ركوعات وأربع سجدات، كما أخرجه أبو داود وغيره، فيتعارضان فيصار إلى القياس بعده، وهو الاعتبار بسائر الصلوات.

إن أمكن: المصير على الوجه المذكور، ثم استدل على قوله: "وحكم المعارضة إلخ" بقوله: لأن إلخ.

بعدهما: أي بعد الحجتين المتعارضتين من الحجة الأخرى التي لا تكون من جنسهما، كما لو وقع التعارض بين الآيتين فيصار إلى السنة التي هي حجة أخرى ليست من جنسهما، وذلك لأنه لو كانت من جنسهما لثبت الترجيح بكثرة الأدلة، وذلك غير جائز كما أشرنا إليه سابقًا. **إليه:** أي إلى ما بعدهما من الحجة بأن تعارضت السنتان وأقوال الصحابة والقياس أيضًا، ولم يوجد دليل بعده فحينئذ يجب إلخ. **تقرير الأصول:** أي إبقاء كل شيء على أصله بأن يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين.

كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل، ولم يصلح القياس شاهداً؛ لأنه لايصلح [أي القياس] لنصب الحكم ابتداءً. قيل: إن الماء عُرِفَ طاهراً في الأصل فلايتنجّس بالتعارض ولم يزل به الحدث، فوجب ضمُّ التيمم إليه، وسمّي مشكوكاً.

[أي بذلك الماء] [أي سؤر الحمار]

لما تعارضت الدلائل: لأنه روى البخاري وغيره أن النبي ﷺ نهى عن لحوم الحمر الأهلية، وأذن في لحوم الخيل يوم خيبر. وروى غالب بن أبجر أنه قال لرسول الله ﷺ: لم يبق من مالي إلا حميرات، فقال: كل من سمين مالك. أخرجه الطحاوي في معاني الآثار بطرق متنوعة [رقم: ٥٥٢٠]. فإذا وقع التعارض في لحومها وقع الاشتباه في سؤرها؛ لأنه متولّد من اللحم، وأقوال الصحابة ﷺ أيضاً متعارضة في تلك المسألة، فإن ابن عمر كان يكره التوضئ بسؤر الحمار والبغل، ويقول: إنه رجس، وابن عباس كان يقول: إن الحمار يأكل القت والتبن، فسؤره طاهر، لا بأس بالتوضئ به، كذا في "غاية التحقيق".

شاهداً: أي دليلا لواحد منهما، والحاصل أن القياسين أيضا متعارضان؛ لأن السؤر إذا يقاس على العرق يحكم بطهارته؛ لأن العرق طاهر في الرواية الظاهرة، وإذا يقاس على اللبن يحكم بنجاسته؛ لأن اللبن نجس في أصح الروايتين، وقد يقال: لايمكن قياسه على سؤر الكلب في النجاسة بجامع التولّد من اللحم؛ لكون الضرورة في الحمار دون الكلب، وكذا لايمكن قياسه على سؤر الهرة بكون طاهراً لكون الضرورة في الهرة أكثر مما في الحمار. ابتداءً: أي بغير العلة الثابتة المشتركة بين الأصل والفرع، أي لو قلنا: إنه نجس أو طاهر قياساً على سؤر الكلب أو الهرة يلزم إثبات الحكم بالقياس ابتداءً أي بغير علة، أما على تقدير الأول فلأن القياسين إذا تعارضا تساقط عليهما، فبقي القياس بغير علة، وأما على تقدير الثاني فظاهر، وإثبات الحكم بالقياس بدون العلة غير جائز. قيل: جواب لقوله: "لما تعارضت". الماء: الذي هو سؤر الحمار.

فلايتنجّس: بخلط لعاب الحمار فإن نجاسته مشكوكة، وطهارة الماء يقينية. بالتعارض: الواقع بين طهارته ونجاسته، فوجب استعماله لكونه طاهراً في الأصل. الحدث: أي حدث الآدمي إذا توضأ به؛ لكون الآدمي محدثاً في الأصل. إليه: أي إلى الوضوء. فإن قيل: إذا قررتم كل شيء على أصله، فوجب عليكم أن تقولوا: إن الماء مطهِّر كما هو طاهر في أصله، فإذا كان مطهِّراً فما الحاجة إلى ضمّ التيمم إليه؟ قلت: أبقيناه على أصل واحد وهو كونه طاهراً، لايمكن تقرير الآدمي على أصله؛ إذ لو أبقيناه على أصله الآخر أيضاً لفات أصل الآدمي وهو الحدث، فعملنا بهما مهما أمكن. مشكوكاً: وفي بعض النسخ مشكلاً، أي إنما سمّي سؤر الحمار مشكوكاً أو مشكلاً لأجل التعارض، فإذا نظرنا إلى أدلة توجب كونه طاهراً حكمنا بطهارته كسائر المياه، وإذا نظرنا إلى أدلة توجب كونه نجساً حكمنا بنجاسته، فوقع الشك والإشكال فيه لهذا الوجه، لا لأجل أن حكمه مجهول بل ●

ضدّ ما يوجبه الأخرى في وقت واحد في محلّ واحد مع تساويهما في القوة.
أي تساوي الحجتين

[هل يعارض خبر النفي خبر الإثبات؟]

واختلف مشايخنا في أن خبر النفي هل يعارض خبر الإثبات أم لا؟ واختلف عمل أصحابنا المتقدّمين في ذلك، فقد روي أن بريرة أعتقت وزوجها عبد، وروي أنها أعتقت
عبد مغيث كانت مكاتبة لعائشة
وزوجها حرّ، مع اتفاقهم على أنه كان عبداً، فأصحابنا أخذوا بالمثبت.
الرواة زوج بريرة ثقلاً وهو خبر الحرية

في وقت واحد إلخ: هذا يشير إلى شرطه، وحاصله يرجع إلى اتحاد الوقت والمحلّ وكون الحكم متضاداً، أما الأول فلأنه إذا ثبت حكم من أحدهما في وقت ثم ثبت ضدّه بالآخر في وقت آخر لا يسمّى ذلك معارضة كالخمر كان حلالاً في ابتداء الإسلام ثم حرّم، وأما الثاني فلأنه وإذا كان الحكم ثابتاً من أحدهما في محلّ ثم ضده بالآخر في محلّ آخر كالنكاح، يثبت حلّه بدليل في غير المحرّمات، ويثبت حرمته بدليل آخر فيهن فلا تعارض، وإذا لم يكن الحكم متضاداً لا يتحقق التعارض وهو ظاهر. أقول: لا بدّ من اتحاد النسبة وهو يغني عن جميع الشروط كما لا يخفى. في القوة: مرّ شرحه آنفاً. اعلم أن الشيخ رحمه الله لم يفصّل بين الركن والشرط، بل أجمل وقال: إنما يتحقق التعارض بكذا إلى آخر ما قال، أقول: ركن المعارضة تقابل الحجتين على سبيل الممانعة، وشرطها اتحاد الوقت والمحل ونحو ذلك مما ذكرنا.

واختلف مشايخنا: فذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي وكذا أصحاب الشافعي رحمهم الله إلى أن الإثبات مقدّم على النفي، فلا تعارض بينهما حقيقة فيعمل بالإثبات، وإنما يقع التعارض بينهما صورة، وذهب الإمام عيسى بن أبان إلى أنهما يتعارضان حقيقة، والمراد بالمثبت ما يثبت أمراً زائداً لم يكن ثابتاً فيما مضى، وبالنافي ما ينفي الأمر الزائد ويبقيه على الأصل.
في ذلك: حيث أخذوا بالمثبت في بعض المواضع، وفي بعضها بالنافي، ثم أثبت ذلك بقوله: فقد روي إلخ. عبد، كما في الصحيحين عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: إنه ﷺ خيّرها وكان زوجها عبداً. [البخاري، رقم: ٥٢٨٠، مسلم، رقم: ٣٧٨٥] أنها: أي بريرة* أعتقت وزوجها حرّ كما في الكتب الستة، كذا في التيسير.
عبداً: في الحقيقة، وإنما وقع الاختلاف في الحرية العارضة، فقال بعضهم: إنه كان عبداً على حاله حين خيّر النبي ﷺ بريرة، وهو مذهب الشافعي رحمه الله حيث لا يثبت الخيار للمعتقة عنده إلا إذا كان زوجها عبداً، فهو عمل =

* بريرة: اعلم أن بريرة كانت مكاتبة لعائشة، وكانت في نكاح عبد اسمه مغيث، فلما أدت بدل الكتابة خيّرها النبي ﷺ، فما اختارت زوجها، فكان يبكي في حبها ويمشي في سكك المدينة مفتوناً.

مثل النجاسة والحرمة، فيقع التعارض بين الخبرين فيهما وعنده يجب ذلك العمل
أي في الماء والطعام
بالأصل.

[الترجيح بفضل عدد الرواة]

ومن الناس من رجّح بفضل عدد الرواة؛ لأن القلب إليه أميل، وبالذكورة والحرية في العدد دون الأفراد؛ ....

= فإذا تعارض الخبران فيه بأن يقول أحد: إنه نجس أو حرام، ويقول الآخر: طاهر أو حلال، فخبر الأول مثبت للحرمة والنجاسة العرضيتين، ولا شك أنه مبني على دليل وهو أنه رأى سبب الحرمة والنجاسة، وخبر الثاني نافٍ للحرمة والنجاسة المذكورتين، فخبر النفي يشتبه حاله، إذ يجوز أن المروي أخبر بالأصل أو بدليل، فلا بد من أن يتفحص حاله، وإن كان خبره بمجرد أن الأصل فيهما الطهارة أو الحل، فلا يقبل؛ لأنه نفي بغير دليل فلا يصلح للمعارضة، فيعمل حينئذ بخبر النجاسة والحرمة؛ لأنه مثبت، وإن كان بدليل بأن أخذ الماء مثلاً من نهر جار وأدخله بيده في إناء طاهر ولم يفارقه عينه حتى يتوهم أنه ألقى النجاسة فيه أحد، فحينئذ كان خبره بنفي النجاسة والطهارة بدليل إلخ.

النجاسة والحرمة: حيث يكون مبنيًّا على دليل. بين الخبرين: أحدهما خبر نجاسة الماء وحرمة الطعام، والآخر خبر نفيهما. بالأصل: وهو الحل والطهارة. ثم بين المصنف حال الترجيح فقال بقوله. ومن الناس: وهو عبد الله الجرجاني من أصحابنا وأبو الحسن الكرخي في رواية. من رجّح: أحد الخبرين المتعارضين على الآخر بفضل عدد الرواة بأن يكون عدد أحدهما ثلاثة والآخر أربعة، فيترجح ذو الأربعة على الآخر.

أميل: وذلك لأن الترجيح إنما يكون بقوة تكون في أحد الخبرين ولا توجد في الآخر، وفي كثرة الرواة نوع قوة؛ لأن قول الجماعة أقوى في الظن، وأقرب إلى إفادة العلم، وأبعد عن السهو من قول الاثنين أو الثلاثة.

في العدد: بأن يكون رواة أحد الخبرين رجلين والآخر امرأتين، أو يكون رواة أحدهما حرين والآخر عبدين، فحينئذ يترجح خبر الرجلين على خبر المرأتين، وخبر الحرين على خبر العبدين وقت التعارض بينهما؛ لأن خبر الرجلين الحرين حجة تامة دون خبر العبدين والمرأتين وإن كان في خبر العبدين والمرأتين نصاب الخبر وهو العدد وأنه الاثنان، لكن ما ثبت وصف الذكورة والحرية في أحدهما دون الآخر، فيترجح به على غيره كما في الشهادة.

دون الأفراد: أي لا عبرة بوصف الذكورة والحرية الثابت في الأفراد؛ لأن نصاب الخبر وهو العدد في كليهما مفقود، فخبر كل واحد منهما ليس بحجة، فلا يترجح خبر الحر الواحد على خبر العبد الواحد والمرأة الواحدة. نعم خبر الاثنين على خبر الواحد، وإليه أشار بقوله: لأن به إلخ.

[أقسام البيان]

وهو على خمسة أوجه: بيان تقرير، وبيان تفسير، وبيان تغيير، وبيان تبديل، وبيان ضرورة.

[بيان التقرير وحكمه]

أما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص، فيصح موصولاً ومفصولاً بالاتفاق، وكذلك بيان التفسير ....

وبيان تبديل: والإضافة في الأربعة من قبيل إضافة الجنس إلى نوعه كعلم الفقه أي بيان هو تقرير وقس عليه البواقي. وبيان ضرورة: والإضافة فيه من قبيل إضافة الشيء إلى سببه، أي بيان يحصل بالضرورة. وقال بعضهم* في وجه الضبط: هو إما بالمنطوق أو غيره، الثاني بيان ضرورة، الأول إما أن يكون بياناً لمعنى الكلام أو للازم له كالمدة (أي البيان)، الثاني بيان تبديل، والأول إما أن يكون بلا تغيير أو معه، الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية، والأول إما أن يكون معنى الكلام معلوماً لكن الثاني أكده بما يقطع الاحتمال، أو مجهولاً كالمشترك والمجمل، الثاني بيان تفسير، والأول بيان تقرير.

واعلم أن بعضهم كشمس الأئمة لم يجعل النسخ من أقسام البيان؛ لأنه رفع للحكم لا إظهار لحكم الحادثة، إلا أن فخر الإسلام ومن تبعه جعله بياناً؛ لأنه يظهر انتهاء مدة الحكم وتبعه المصنف. أقول: النزاع لفظي على ما ينبغي؛ لأن من أدخله في البيان أراد بالبيان مجرد إظهار المقصود، فعلى هذا النسخ بيان كما لا يخفى، ومن أخرجه أراد بالبيان إظهار ما هو المراد من كلام سابق، فعلى هذا هو ليس ببيان، فتأمل.

احتمال المجاز أو الخصوص: مثال الأول قوله تعالى: ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ (الأنعام: ٣٨)، فإن قوله: "طائر" كان يحتمل المجاز بأن يراد بالطائر المسرع في السير كما يقال للبريد: طائر مجازاً، فلما قال: "يطير بجناحيه" انقطع هذا الاحتمال وأكد الحقيقة. ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ (الحجر: ٣٠)، فإن قوله: "الملائكة" وإن كان عاماً ولكن كان يحتمل الخصوص، فلما قال: "كلهم أجمعون" انقطع هذا الاحتمال وأكد العموم، ولما كان هذا القسم من البيان يقرر ما اقتضاه الكلام ولذا سمي ببيان التقرير. وكذلك بيان التفسير: يجوز مفصولاً وموصولاً عندنا وعند الشافعي بخلاف لأكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية.

---

* بعضهم: كصاحب التوضيح والمسلم وغيرهما.

وهو بيان المجمل والمشترك.

[بيان التغيير وحكمه]

فأما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فإنما يصح بشرط الوصل.

المجمل والمشترك: ونحوهما من المشكل والخفي، فالمجمل كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة:٤٣]، فإنه كان مجملاً، فلحقه البيان من النبي ﷺ حيث بيّن أركان الصلاة ومقدار الزكاة والمشترك كقوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، فإن لفظة "قروء" مشترك بين الطهر والحيض، فبيّنه النبي ﷺ بقوله: "طلاق الأمة ثنتان، وعدتها حيضتان". [رقم:٢٢٤] أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة والدارمي عن عائشة ﵂، فهذا الحديث يدلّ أن عدة الأمة إنما تعتبر بالحيض لا بالأطهار، والحرة والأمة في ذلك سواء، فثبت أن المراد بقوله تعالى: "ثلاثة قروء" ثلاثة حيض، فافهم. والحاصل لايجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة، وهو تعلق التكليف تنجيزاً موسعاً كان التكليف أو مضيّقاً بالاتفاق، إلا عند من جوّز التكليف بالمحال، ولكن لايقع عنده أيضاً، ويجوز تأخيره إلى وقت الحاجة عند العامة خلافاً لبعض الحنابلة والصيرفيّ وجماعة من المعتزلة، كعبدالجبار والجبائي وابنه.

لنا أولاً آيتا الصلاة والزكاة، فإنهما مجملتان بيّنتا بالفعل والقول بتدريج، ولم يتبادر بعد السرور كما يظهر من تتبع التواريخ، وثانياً أن التأخير مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز، وهي جواز قصد الاعتقاد إجمالاً، ثم الاعتقاد تفصيلاً بعد البيان، ثم العمل في وقته وله أن التأخير مخلّ بالفعل المقصود إيانه للجهل بالمراد، والمجهول لايؤتى به، فلايجوز. قلنا: لا تكليف قبل البيان، فلا شناعة في الإخلال بالفعل، وفائدته ما قلنا، فلا يقال: إنه كالخطاب بالمهمل. نحو التعليق: بالشرط، مثل قوله: أنت طالق إن دخلت الدار، فقوله: "إن دخلت الدار" مغيّر لما قبله من التنجيز إلى التعليق؛ إذ لولاه لوقع الطلاق في الحال. هذا ما ذهب إليه فخر الإسلام ﵀ وتبعه المصنف ﵀.

وقال القاضي الإمام أبو زيد وتبعه الإمام شمس الأئمة: إن التعليق بيان تبديل لا تغيير، فإنه بهذا البيان يبدل الحكم التنجيزي إلى التعليقي، بل يحدث حكم تعليقي بين الشرط والجزاء فقد بدّل الحكم من نوع إلى نوع، أو من وجود إلى عدم من مبدء الأمر. والاستثناء: مثاله: له عليّ ألف درهم إلا مائة، فقوله: "إلا مائة" قد غيّر صدر الكلام على أنه عبارة عما وراء المستثنى فقد تغيّر الصدر مع تبين المراد، فصار بيان تغيير، ثم اتفق الفريقان على أنه بيان تغيير، فبيان التغيير إذا كان بمستقل فبحكمه آخر، وإن كان بغيره كالتعليق والاستثناء.

بشرط الوصل: بحيث لايعد في العرف منفصلاً حتى لايعد الانفصال بنفس أو بسعال أو نحوه وإنما شرط الوصل؛ لأن الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لايفيد معنى بدون الوصل عما قبله وهذا عند الجمهور سوى ابن عباس ﵄، نقل مذهبه سعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر والطبراني وغيرهم أنه كان يرى الاستثناء ←

ويكون **الفص** للثاني، وإن فصل لم يكن خصوصاً للأول بل صار معارضاً، **فيكون الفص** بينهما. **واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء أيضاً، قال أصحابنا: الاستثناء يمنع التكلم** بحكمه **بقدر المستثنى، فيكون تكلماً بالباقي بعده، وقال الشافعي** رحمه الله**: الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص، كما اختلفوا في التعليق بالشرط على** ما سبق، **فصار عندنا تقدير قوله: "لفلان علي ألف درهم إلا مائة": له علي تسعمائة،**

للثاني: ولولا الوصية للثاني موصولاً لكان الخاتم والفص للأول، ولما أوصى للثاني بالفص موصولاً تغير وخص الوصية الأولى، وإن فصل الموصي الإيصاء الثاني فيكون الفص فقط مشتركاً بينهما بالتنصيف لوقوع التعارض فيه، ويكون الحلقة للأول مع نصف الفص، ونصفه يكون للثاني، وفي الصورة الأولى كان الحلقة فقط للأول والفص كله للثاني، ولما كان بيان التغيير بالشرط والاستثناء كليهما وقد فرغ من أحوال الشرط فيما مضى أراد أن يبين الاستثناء فقال [إلخ].

واختلفوا في إلخ: كما اختلفوا في تخصيص العام. بقدر المستثنى: متعلق بالتكلم، فكأنه قال: والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه، أي كأنه لم يتكلم بقدر المستثنى أصلاً. بعده: أي بعد الاستثناء، وينعدم الحكم في المستثنى. الاستثناء يمنع إلخ: فموجبه عنده امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض، فإن صدر الكلام دال على إرادة المجموع، وآخر الكلام دل على إخراج البعض عن الإرادة وهو المستثنى، فتعارض في ذلك البعض، فبقي خارجاً عن المراد لدفع التعارض.

بمنزلة دليل الخصوص: أي كما أن دليل* الخصوص يمنع حكم العام فيما يتعين منه لوجود التعارض صورة في البعض، فكذلك الاستثناء يمنع، وإنما قلنا صورة؛ لأنه في الحقيقة تبيّن أن القدر المخصوص لم يدخل تحت العام، لكنه باعتبار استقلاله يعارض العام صورة حتى جاز تعليله. هذا إن كان المراد من التشبيه بدليل الخصوص على أصلنا، وإن كان على أصل الشافعي رحمه الله فهو عنده يعارض العام صورة ومعنى. كما اختلفوا في إلخ: فإن الخلاف في التعليق بالشرط، فالتعليق عند الشافعي رحمه الله لا يخرج الكلام من كونه إيقاعاً بل تنجيزه باقٍ كما كان، وإنما يمنع وقوعه مانع وهو عدم الشرط، فكذا الاستثناء عنده، وعندنا التعليق يخرج الكلام من كونه إيقاعاً ويمنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم هنا، فكذا الاستثناء. إلا مائة إلخ: فكأنه قال ابتداء: له علي تسعمائة، ولم يتكلم بالألف في حق لزوم المائة.

---

* دليل: وهو المعارض الذي يمنع الحكم فيما عارض فيه.

فيكون الصدر عامًا في الأحوال، وذلك لايصلح إلا في المقدّر. واحتجّ أصحابنا بقوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ فالخمسين تعرّض للعدد المثبت بالألف، لا لحكمه مع بقاء العدد؛ لأن الألف متى بقيت ألفا لم تصلح اسما لما دونها،

= بالباقي، وذلك إنما يتصوّر بعد إسقاط المستثنى، وذلك لايتأتّى إلا في الجنس، فلو جعل المستثنى منه هو الطعام لايحصل المجانسة بينه وبين المستثنى الذي هو المساواة الثابتة في قوله: "إلا سواء بسواء"؛ لأن المساواة عرض، والطعام عين، فأنّى المجانسة؟ فلا بد من أن يقدّر المستثنى منه الأعم وهو الحال، فصار تقدير الكلام: لاتبيعوا الطعام بالطعام في حال من الأحوال الثلاثة المفاضلة والمجازفة والمساواة إلا في حال المساواة.

عامًا في الأحوال: الثلاثة، لا في القليل والكثير كما زعمتم. وذلك: أي عموم الصدر في الأحوال.

المقدّر: أي المكيل، وذلك لأن المراد من المساواة هو المساواة في الكيل؛ إذ المستوي في الطعام ليس إلا الكيل بالإجماع، وبدليل قوله ﷺ: كيلا بكيل، وبدليل العرف؛ لأن الطعام لايباع في العرف إلا كيلا، والمفاضلة والمجازفة مبنيّان على الكيل أيضًا؛ إذ المراد من المفاضلة رجحان أحدهما على الآخر كيلا، ومن المجازفة عدم العلم بالمفاضلة والتساوي مع احتمال كل واحد منهما، وقليل الطعام ليس بمكيل، فلايتناوله صدر الكلام أي ليس هو داخل تحت المستثنى منه ليقال: إنه باق بعدُ ولم يندرج تحت المستثنى، فيكون في حيّز النهي المفيد للحرمة، وهو قوله ﷺ: لاتبيعوا إلخ، بل هو خارج عنه من الأمر، فلايكون بيع الحفنة بالحفنتين أو بالحفنة حرامًا، فلايصح الاستدلال بهذا الحديث على حرمة بيع الطعام.

واحتج: على المختار بثلاثة أوجه، الأول ماأثبته بقوله: بقوله تعالى إلخ: وجه التمسك به أنه لو لم يكن الاستثناء تكلمًا بالباقي بل بالعموم، ثم أخرج المستثنى بطريق المعارضة لزم أنه تعالى أخبر أولاً بلبث نوح عليه السلام في قومه ألف سنة كاملة قبل الطوفان، ثم نفى من الألف خمسين عامًا بطريق المعارضة بالاستثناء، فلزم أن يكون قوله: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (العنكبوت: ١٤) كاذبًا، وذلك باطل. تعرّض إلخ: أي بيّن للعدد الذي ثبت بالألف من الثبوت والدخول تحت الاسم، فلايثبت به إلا الباقي بعد الاستثناء، أي كأنه لم يتكلّم بالعدد الذي ثبت بالألف بل بالباقي كأنه قال: فلبث فيهم تسعمائة وخمسين سنة.

لا لحكمه إلخ: أي لا أنه تعرّض ومنع لحكم العدد المثبت بالألف مع بقاء العدد، يعني ليس في قوله: "إلا خمسين عامًا" تعرّض لحكم الألف مع بقاء الألف ثابتًا على أصله، وإنما امتنع حكمه بقدر الخمسين بطريق المعارضة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله. متى بقيت ألفًا: كما يقول الخصم في التوجيه. لم تصلح إلخ: أي لايصح إطلاق الألف حقيقة على ما هو دون* الألف بعد الاستثناء، كما يطلق الشافعي رحمه الله اسم الألف عليه؛ لأنه يقول ببقاء =

---

* دون: وهو تسعمائة وخمسون.

بخلاف العام كاسم المشركين؛ إذا خصّ منه نوع كان الاسم واقعاً على الباقي بلا خلل.
شائع بعد التخصيص

[أنواع الاستثناء]

ثم الاستثناء نوعان: متصل وهو الأصل، وتفسيره ما ذكرنا، ومنفصل وهو ما لايصلح استخراجه من الأول؛ لأن الصدر لايتناوله، فجعل مبتدأ مجازاً، ......
وهو القوم مثلا

= العدد، وإنما يتبع حكمه، وذلك لأن اسم العدد علم لمدلوله أي عدد خاص، والعلم لايطلق على غير مدلوله، فعلى هذا ينبغي أن لايطلق اسم الألف على ما دونه، كما يطلق الشافعي رحمه الله.

بلا خلل: فإن لفظ المشركين عام يتناول جميع المشركين من مشركي الهند والروم وغير ذلك، فإذا خصّ منه مشركو الهند، فهذا الاسم يطلق على الباقي بطريق الحقيقة عنده لقياسه على العام لا غيره، وهذا رد لما قاله الشافعي رحمه الله في الجواب من أن الألف هنا يقاس على تخصيص العام، فكما أن العام الذي خصّ منه البعض يطلق على الباقي بطريق الحقيقة كذلك الألف بعد استثناء الخمسين منه يطلق على الباقي بطريق الحقيقة، وقد سبق أن الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص.

قال: والمصنف لم يتعرض للوجهين الآخرين، وكذا لم يتعرض لأدلة الفريقين، فلما أعرض عنه - رحمه الله - فنحن نعرض عنه أيضاً ولا نطيل الشرح. الاستثناء: الاستثناء لغة: استفعال من الثني بمعنى الرجوع؛ لأن المتكلم يرجع بالاستثناء عما ذكره في أول كلامه.

وتفسيره ما ذكرنا: أي أشرنا إليه في قولنا: فيكون تكلما بالباقي بعده، وعرّفه صاحب البديع بقوله: "إخراج بإلا وأخواتها"، واحترز بالإخراج عن المنقطع فإنه ليس بإخراج لعدم دخول المستثنى في الصدر، واحترز بقوله: "إخراج بإلا وأخواتها" عن مثل جاء القوم وما جاء زيد، فإنه وإن كان إخراجا ولكنه ليس بإلا، ثم قوله "وهو الأصل" إشارة إلى أن المنقطع ليس بأصل كما قيل. ثم اختلف العلماء في المنقطع هل هو استثناء حقيقة أو مجاز؟ فقال الجمهور: هو مجاز فيه وهو مختار المصنف، وقيل: حقيقة، ثم اختلف القائلون بكونه حقيقة، فقال بعضهم بالتواطؤ، أي حقيقة على سبيل التواطؤ بجعل القدر المشترك بينهما بالاشتراك معنوي فيكون متواطئاً، وقيل بالاشتراك بينهما اشتراكاً لفظيا بكونه موضوعا لكل واحد منهما.

ما لايصلح استخراجه إلخ: مثل قولنا: جاءني القوم إلا حماراً، فالحمار لايصلح أن يخرج من القوم.

لايتناوله: فلما لم يكن الحمار داخلا في القوم، فكيف يخرج منه؟ لأن الإخراج فرع الدخول، فجعل المستثنى المنفصل كلاما مبتدأ لا تعلّق له بالسابق مجازا، الظاهر أنه تفسير عن الجملة، أي جعل المنفصل كلاما مبتدأ بطريق المجاز، وهذا ليس بمراد، فالأولى أن يتكلف بجعل التمييز من النسبة المفهومة سابقا في ضمن قوله: "ومنفصل" أي الاستثناء منفصل، ولكن يقال له استثناء مجازا كما هو مذهب الجمهور.

قال الله تعالى: ﴿فإنهم عدوٌ لي إلا رب العلمين﴾ أي لكن رب العلمين.

[أنواع بيان الضرورة]

وأما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له، وهذا على أربعة أوجه.

منه ما هو في حكم المنطوق به، نحو قوله تعالى: ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾ فإنّ صدر

أي من بيان الضرورة

الكلام أوجب الشركة، ثم تخصيص الأم بالثلث دلّ على أن الأب يستحقّ الباقي،

فصار بياناً لصدر الكلام لا بمحض السكوت، ومنه ما يثبت بدلالة حال المتكلّم،

لأنه يستحق الباقي

مثل سكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه عن التغيّر يدلّ على الحقّية.

قال الله تعالى: حكاية عن قول إبراهيم لقومه. فإنهم: أي الأصنام التي تعبدونها. إلا رب العالمين: ولما لم يكن الله تعالى داخلا فيهم، صار المستثنى كلاماً مبتدأ، فبيّن تقديره بقوله: أي إلخ.

رب العالمين: فإنه ليس عدوّ لي، فـ"إلا" بمعنى لكن، ويحتمل أن يكون متصلا بأن القوم كانوا عابدين لله وللأصنام، فقال: فإنهم أي جميع ما عبدتموه عدوّ لي إلا رب العالمين.

ولما فرغ عن النوع الثالث من البيان وهو بيان التغيير شرع في القسم الرابع، وهو بيان الضرورة فقال: وأما إلخ.

بغير ما وضع له: أي للبيان، وهو السكوت، فإنه ليس موضوعا للبيان، وإنما الموضوع له النطق.

حكم المنطوق به: أي بيان حاصل بغير النطق لكنه في حكم الحاصل بالنطق، هذا هو الوجه الأول.

صدر الكلام: وهو قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ﴾ (النساء:١١) أوجب الشركة بين الأبوين مطلقا، حيث أسند الإرث إليهما من غير بيان نصيب كل واحد منهما. ثم تخصيص الأم بالثلث: بقوله: "فلأمه الثلث"، فإنه بيّن نصيب الأم وسكت عن بيان نصيب الأب.

يستحقّ الباقي: لعدم مصرف آخر، فلو لم يكن الباقي له لبقي شيء من المال بلا مصرف، وبقي نصيب الأب مجهولاً، وهو مخالف لسوق الكلام، فإنه سيق لبيان نصيب الأبوين.

فصار: تخصيص الأم بالثلث. لصدر الكلام إلخ: فكأنه قيل: فلأمه الثلث ولأبيه ما بقي، فحصل نفس الاستحقاق بصدر الكلام، وحصل بالسكوت بيان مقدار نصيب الأب، وهذا البيان في حكم المنطوق.

ومنه: أي من بيان الضرورة وهو الوجه الثاني منه. حال المتكلّم: الذي من شأنه التكلّم في الحادثة، فسكوته عند ذلك يدلّ على أنه راض بها. سكوت صاحب الشرع: أي سكوت النبي ﷺ عن تغيّر أمر يعاينه من قول

وفي موضع الحاجة إلى البيان يدل على البيان، مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور، ومنه ما يثبت ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع وسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري. ومنه ما يثبت بضرورة كثرة الكلام، مثل قول علمائنا رحمهم الله فيمن قال: له عليّ مائة ودرهم، أو مائة وقفيز حنطة، إن العطف

= ويعني في زمانه، حتى لم يتكلم ولم يغيّر، وأصر الفاعل على فعله، يدلّ على كون ذلك الأمر حقاً، وذلك مثل ما شاهد النبي ﷺ من البيوع والمعاملات التي كان الناس يتعاملونها فيما بينهم من المآكل والمشارب والملابس التي كانوا يواظبون عليها، فسكت عنها عليه السلام، وأقرّهم عليها، ولم ينكر عليهم مع العلم والقدرة، فكان سكوته بياناً أن تلك الأمور داخلة في المعروف وخارجة عن المنكر؛ إذ ليس من شأنه ﷺ أن يترك الناس على أمر منكر، وقد قال الله تعالى في حقه: ﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (الأعراف:١٥٧)، وكذا السكوت.

ولد المغرور: المغرور رجل يطأ امرأة معتمداً على ملك اليمين فتلد، فيظهر بعد ذلك أنها للغير أو على النكاح بأن قالت تلك المرأة: أنا حرة، فتلد، فيثبت أنها مملوكة للغير، ويقال له المغرور؛ لأنه غرته تلك المرأة، فولد المغرور حرّ، ويلزم عليه أداء قيمة ولده لصاحب الأمة، وأما منافع بدنه التي حصلت لأمه فغير متقوّمة، أي لا يجب أداء قيمتها على أبيه، وذلك لأن امرأة أبقت وتزوجت رجلاً من بني عذرة فولدت أولاداً، ثم جاء مولاها ورفع تلك القضية على عمر رضي الله عنه، فقضى بها لمولاها، وقضى على الأب أن يفدي عن أولادها وبأخذهم بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع ولدها، وكان ذلك بمحضر من الصحابة، فسكوتهم عند ذلك دلّ على البيان بأنهم رضوا بذلك، وقد روى هذه القصة رزين عن مالك، وذكر مالك في موطئه هذه القصة مع حذف بعض الأشياء. ومنه: أي من بيان الضرورة وهذا وجه ثالث منه.

دفع الغرور: عن الناس، والغرور حرام. سكوت الشفيع: عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع، فإنه إذا لم يجعل سكوته إسقاط الشفعة يتضرّر به المشتري؛ لأنه يمتنع عن تصرفاته في المبيع لأجل خوف الشفيع، وكذا يتضرّر به البائع؛ لأنه ربما لا يشتريه رجل خوفاً من الشفيع فيتضرر.

وسكوت المولى إلخ: فإن سكوته حين ذلك بيان؛ لأنه أذن له في التجارة دفعاً للغرور عن الناس، وقال الشافعي رحمه الله: لا يكون سكوته إذناً لاحتمال أنه سكت للغيظ وقلة المبالاة إلى تصرفه لعلمه بأنه محجور، والمحتمل لا يكون حجة. قلنا: سكوته وإن كان محتملاً لكن الغالب في العرف ترجيح جانب الرضاء للعادة الجارية بين الناس.

ومنه: أي من بيان الضرورة، وهو الوجه الرابع منه. كثرة الكلام: أي كثرة استعماله لو طول عبارته يدلّ على المراد. له علي إلخ: أو قال: لفلان عليّ مائة وقفيز حنطة. إن العطف: أي عطف درهم وقفيز حنطة.

جعل بياناً **للمائة**. وقال الشافعي رحمه الله: **القول قوله في بيان المائة**، كما إذا قال: **له عليّ مائة وثوب**. قلنا: إن حذف المعطوف عليه **متعارف** ضرورة **كثرة العدد** وطول الكلام، وذلك **فيما يثبت** وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون دون الثياب، فإنها لاتثبت في الذمة إلا بطريق خاص، وهو السلم.

[بيان التبديل]

باب بيان التبديل وهو النسخ: ....

للمائة: بأن المائة أيضاً درهم وقفيز حنطة، فكأنه قال: عليّ مائة درهم ودرهم، وعليّ مائة قفيز حنطة وقفيز حنطة، وإنما حذف مميزاً لمائة لطول الكلام أو لكثرة استعماله، كما يقال: بعت هذا بمائة وعشرة ودراهم، ويراد بالكل الدراهم من غير فرق. فلما صحّ عطف الدراهم على المائة في البيع مفسراً لها باعتبار العرف، كذا يصحّ عطفه في الإقرار أيضاً مفسّراً لها. في بيان المائة: لأن قوله: "ودرهم" ليس بتفسير للمائة؛ لأنه عطف عليه بحرف الواو، والعطف لم يوضع للتفسير لغة، وإذا لم يصحّ مفسراً بقيت المائة مجملة، فيكون القول قوله في بيانها له عليّ مائة وثوب: فإن المفسر حينئذ في المائة قوله اتفاقاً. متعارف: في باب العدد، يقال: بعت هذا منك بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهماً. كثرة العدد وطول الكلام: بذكر تمييزه، فناسب الحذف لأجل الخفة في الكلام فلا يعدّ ذكره عيناً عند البلغاء. وذلك: أي حذف المعطوف عليه لضرورة كثرة الاستعمال إنما يوجد فيما إلخ. فيما يثبت إلخ: لأنه يثبت في الذمة غالباً ويكثر العقود والمعاملات به فيجري على ألسنتهم كثيراً، وما يجري على ألسنتهم كثيراً يحذف فيه ما لايحتاج إليه ويفهم المقصود بدون ذكره كالمعطوف عليه في المثالين المذكورين وهو المميّز والدرهم وقفيز الحنطة من هذا القبيل، فعلم أنهما كانا مقدّرين في المثالين المذكورين، وإنما حذفا لكثرة الاستعمال. السلم أو في معناه، كالبيع بالثياب الموصوفة مؤجّلاً، فقياس الشافعي رحمه الله على هذا غير جائز.

ولما فرغ من القسم الرابع من البيان شرع في القسم الخامس منه.

بيان التبديل: ولما كان هذا النوع من البيان أبحاث كثيرة نشره ووضع له باباً، وفي هذا المقام خمسة أبحاث: الأول في تعريفه، والثاني في جوازه، والثالث في محله، والرابع في شرطه، والخامس في الناسخ والمنسوخ، والمصنف ترك البحث الثاني لشهرته وغنى بذكره إن شاء الله تعالى، فشرع في البحث الأول. وهو: أي التبديل: النسخ، فإنه عبارة عنه؛ لأنه تعالى قال: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ (البقرة:١٠٦)، وقال: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ﴾ (النحل:١٠١)، فمعنى النسخ =

فصار ظاهره البقاء في حق البشر، فكان تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق صاحب
الشرع، وهو كالقتل، فإنه بيان محضٌ للأجل في حق صاحب الشرع، وتغيير
وتبديل في حق القاتل.

في حق البشر: لأن إطلاق الأمر بشيء يوهم بقاءه، فيكون تبديلاً في حقنا؛ لأنه يبدل الإباحة بالحرمة. كالقتل: أي أنه بيان في حق صاحب الشرع وتبديل في حق العباد. صاحب الشرع: فإن أجله كان موقتاً عند الله تعالى بالوقت الذي قتل فيه، وكان ذلك معلوماً لله تعالى، فإن المقتول ميّت بأجله بلا شبهة عند أهل الحق ولا أجل له سواه كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (الأعراف:٣٤).
وتغيير وتبديل: أي إبطال وقطع حياة المقتول المظنون استمرارها في حق القاتل، لأنه مباشر للقتل، ولذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعذاب في العقبى. اعلم أن ذلك النسخ جائز عقلاً، وواقع شرعاً بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ﴾ الآية، وأنكر ذلك اليهود وقالوا: يلزم منه الجهل والسفه بالنسبة إلى الله سبحانه بأنه لو كان يعلم عواقب الأمور ومصالح العباد من الابتداء إلى الانتهاء ما أمر أولاً بشيء ثم منع عنه، بل أمر في أول الأمر بما هو خير لهم في كل وقت، وغرضهم بذلك أن يكونوا على اليهودية دائماً ويكون دينهم غير منسوخ بشريعة عيسى ومحمد - عليهما السلام -. فنقول: لنا لدفع هذا التوهم جوابان: الأول إلزامي، والثاني تحقيقي.
أما الأول فهو أن التوراة الموجودة الآن في أيديهم مملوءة من النسخ، وأنبهك على أمثلة قليلة تكون على بصيرة: الأول أنه قد زوّجت الإخوة من الأخوات في عهد آدم عليه السلام وقد تزوّج إبراهيم عليه السلام بأخته سارة كما في باب العشرين من سفر التكوين: "أنها* أختي بالحقيقة بنت أبي وليست ابنة أمي، وقد تزوّجت بها" والنكاح بالأخت سواء كانت الأخت عينية أو علاتية أو أخيافية حرام مطلق في شريعة موسى عليه السلام كما في الآية التاسعة والعشرين من باب السابع والعشرين من كتاب الاستثناء: "لعنة الله على من يضاجع أخته من أبيه أو أمه".
الثاني أحل الله لنوح عليه السلام ولأولاده جميع الحيوانات كما في الآية الثالثة من الباب التاسع من سفر التكوين، هكذا ترجمتها: "وكل ما يتحرك على الأرض وهو حيّ يكون لكم مأكولاً كالبقل الأخضر"، والحال قد حرمت الحيوانات الكثيرة في شريعة موسى عليه السلام، منها الخنزير كما في الباب الحادي عشر من سفر الأحبار.
الثالث قد جمع يعقوب بين الأختين ليا وراحيل ابنتي خاله كما هو مصرّح في الباب التاسع والعشرين من سفر التكوين، وهذا الجمع حرام في شريعة موسى عليه السلام كما في الآية الثامنة عشر من الباب الثامن عشر من سفر الأحبار. =

---

* أنها: هذا قول إبراهيم عليه السلام في ذلك الكتاب

■ الرابع في الآية الثالثة والرابع من الباب السابع عشر من سفر الأحبار قد أمر بذبح القربان عند باب خيمة الاجتماع، وأكّد ذلك الحكم حتى قال: من لم يأت به هناك فيكتب عليه سفك الدم ويقطع هو من قومه، أي يموت. وقد نسخ ذلك الحكم في الباب الثاني عشر من سفر الاستثناء حيث رخّص لهم في ذبحه عند بيته إذا كان المذبح بعيداً. قال هورن (في الصفحة ٦١٦ من المجلد الأول) من تفسيره بعد ما نقل تلك الآيات: "في الظاهر في هذين الموضعين تناقض لكن إذا لوحظ أن الشريعة الموسوية كانت تزاد وتنقص على وفق حال بني إسرائيل، وما كانت بحيث لا يمكن تبادلها فالتوجيه في غاية السهولة". ثم قال: "نسخ موسى في السنة الأربعين من هجرتهم قبل دخول فلسطين ذلك الحكم، أي حكم سفر الأحبار بحكم سفر الاستثناء نسخاً صريحاً، وأمر أنه يجوز لهم بعد دخول فلسطين أن يذبحوا البقر والغنم في أي موضع شاؤوا ويأكلوا." (انتهى ملخصاً)

فاعترف هذا المفسر بالنسخ صريحاً، فالعجب كل العجب من أهل الكتاب كيف ينكرون على نبينا بالنسخ وكيف يعدلون النظر عن دينهم؟ هذا هو إلزام على اليهود خاصة، وقد تقلّد علماء النصارى في هذا العصر في مقابلة المسلمين أقوال اليهود وأنكروا النسخ، فذكرت شواهد لإلزامهم أيضاً:

الأول: في الباب الحادي والثلاثين من كتاب "أرمياء" هكذا: "٣١ ها أيام تأتي يقول الرب فيها أعاهد بيت إسرائيل وبيت يهوذا عهداً جديداً ٣٢ ليس مثل العهد الذي عاهدت آباءهم في اليوم الذي أخذت بأيديهم لأخرجهم من أرض مصر". وقد اعترف مقدس النصارى بولس في الباب الثامن من رسالته إلى العبرانيين أن المراد بالعهد الجديد شريعة عيسى عليه السلام، فعلى اعترافه شريعة عيسى ناسخة لشريعة موسى عليه السلام.

الثاني: في الشريعة الموسوية رخصة للرجل أن يطلّق امرأته بكل علة، وأن يتزوج رجل آخر تلك المطلّقة بعدما خرجت من بيت الأول، كما هو مصرّح به في الباب الرابع والعشرين من كتاب الاستثناء، وفي الشريعة العيسوية لا يجوز له الطلاق إلا بعلة الزنا، وهكذا لا يجوز لرجل آخر نكاحها بل هو بمنزلة الزنا كما صرّح به في الباب الخامس والتاسع عشر من إنجيل متى.

الثالث: كان كثير من الأشياء حراماً في شريعة موسى، وقد نسخت حرمتها في الشريعة العيسوية بقول بولس الذي هو عندهم رسول الله، كما في الآية الرابعة عشر من الباب الرابع عشر من رسالة بولس إلى أهل رومية هكذا: "إني تيقنت وعلمت من رب عيسى أنه ليس شيء نجساً بذاته، ولكنه نجس في حق من يحسبه نجساً". وقال في الآية الخامسة عشر من الباب الأول من رسالته إلى طيطوس هكذا: "فإن جميع الأشياء طاهرة للطاهرين، وليس شيء طاهراً للنجسين والكافرين، لأنهم كلهم نجسون حتى عقلهم وضميرهم" فانظر كيف أباح جميع الأشياء للنصارى حتى الخمر والخنزير، وقد نسخ جميع ما حرّم في شريعة موسى. ■

[شرط جواز النسخ]

كما في قوله تعالى: ﴿خالدين فيها أبدا﴾، أو دلالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله ﷺ. والشرط التمكن من عقد القلب عندنا، دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة.

(أي شرط النسخ)

في قوله تعالى إلخ: فإنه تعالى أثبت التأبيد صراحة بقوله: "أبدا"، فهذا أيضاً لا يحتمل النسخ؛ لأن التأبيد الصريح ينافي النسخ، كما ذهب إليه أبو بكر الجصاص والشيخ أبو منصور والقاضي الإمام أبو زيد وشمس الأئمة وجماعة من أصحابنا، وقال الجمهور من أهل الأصول وجماعة من أصحابنا وأصحاب الشافعي وصدر الإسلام أبو اليسر: إنه يجوز نسخ ما لحقه تأبيد أو توقيت، وهذا هو تقسيم ثان، وفيما أورده المصنف من المثال بقوله تعالى: ﴿خالدين﴾ الآية نظر؛ لأنه في الإخبار، ولا يجري النسخ في الأخبار كما مر، فامتناع النسخ فيما ذكر لكونه خبراً لا للتأبيد، فالأولى في نظيره قوله تعالى في المحدود في القذف: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا﴾ (النور:٤)، فههنا لا يسع التأبيد الصريح، فسقط ما قال الشارح المحقق من أنه لم يوجد في الأحكام تأبيد صريح.

أو دلالة عطف على قوله: "نصا". كسائر الشرائع إلخ: فإنه ثبت تأبيد الشرائع التي قبض عليها النبي ﷺ دلالة قوله تعالى: ﴿وخاتم النبيين﴾، وبقوله ﷺ: "لا نبي بعدي" [البخاري، رقم:٣٤٥٥] فهذه الشرائع لا تحتمل النسخ؛ لأنه إنما يكون بوحي على لسان نبي فلما ختم النبوة به ﷺ فأنى النسخ؟ فهذه الشرائع مؤبدة أي يبقى حكمها ما دامت دار التكليف. ولما فرغ عن البحث الثالث شرع في البحث الرابع فقال: والشرط إلخ.

التمكن إلخ: يعني لا يمكن النسخ إلا بعد ما بلغ الأمر إلى المكلف، ويعتقد المكلف ذلك الأمر، فهذا القدر من الزمان ضروري للنسخ، ولا حاجة إلى مضي زمان يتمكن المكلف فيه من فعل ذلك الأمر كما يقول المعتزلة، وذلك الخلاف مبني على اختلاف آخر، وهو أن النسخ عندنا بيان لمدة عمل القلب أصلا ولعمل البدن تبعا، فيكفي للأصل وهو* التمكن من عمل القلب، وعندهم بيان مدة العمل بالبدن فلا بد عندهم من أن يتمكن من الفعل. ولنا أنه ﷺ أمر بخمسين صلاة في ليلة المعراج كما هو مذكور في الصحيحين [البخاري، رقم:٣٤٩، مسلم رقم:١٦٤]

ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعة ولم يتمكن من الفعل. ولما فرغ عن البحث الرابع شرع في البحث الخامس.

---

* وهو: وإنما جعلنا عمل القلب أصلا؛ لأنه هو أقوى، فإنه يصلح أن يكون قربة مقصودة كما في المتشابه، والاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف البدن، فإن عمله يسقط بعذر.

[القياس لايصلح ناسخاً]

ولا خلاف بين الجمهور أن القياس لايصلح ناسخاً وكذلك الإجماع عند أكثرهم؛ لأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء، ولا مدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى.

لايصلح ناسخاً: لشيء من الأدلة الأربعة، أما الكتاب والسنة فلأنهما أقوى منه، والأضعف لايصلح ناسخاً للأقوى كما تقدم، ولأن الصحابة تركوا القياس لأجل الكتاب والسنة، حتى قال علي ﷺ: لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره، لكن رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر الخف دون باطنه، أخرجه أبو داود والدارمي بمعناه.

وأما الإجماع فلأنه في معنى الكتاب والسنة، وأما القياس فلأن النسخ فرع التعارض، وإذا وقع التعارض بين القياسين لايسقط أحدهما بالتعارض كما سنعرف، وإذا لم يسقط أحدهما فكيف يكون الآخر ناسخاً له؛ إذ المنسوخ ساقط، هذا إذا وقع التعارض في زمان واحد، وأما لو وقع التعارض في زمانين فحينئذ يعمل بالآخر، لا لأجل أنه ناسخ والأول منسوخ به بل لأنه علم أن القياس الأول لم يكن صحيحاً، فلذا لايسمى ذلك نسخاً في اصطلاحهم، هذا ما عليه الجمهور، ونقل عن ابن عباس بن شريح من أصحاب الشافعي أنه يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس؛ لأن النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز به النسخ، وقال أبو القاسم الأنماطي*: يجوز نسخ الكتاب بالقياس إذا كان مستنبطاً من الكتاب، وكما يجوز نسخ السنة به إذا كان مستنبطاً منها؛ لأن هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة. أقول: لانسلّم هذا؛ لأن العلة المستخرجة من الكتاب والسنة غير مقطوع بها، وهي أصل القياس، فكيف ينسخ به المقطوع. وكذلك الإجماع لايصلح ناسخاً لشيء من الأدلة

الإجماع عبارة إلخ. والناسخ يعرف نهاية وقت حسن المشروع، ولا مدخل للرأي إلخ: وذهب عيسى بن أبان من أصحابنا وبعض المعتزلة إلى أن الإجماع يجوز أن يكون ناسخاً للكتاب والسنة متمسكين بأن المؤلفة قلوبهم من جملة مصارف الزكاة بالكتاب، وقد سقط نصيبهم من الصدقات بالإجماع المنعقد في زمان أبي بكر الصديق ﷺ، والجواب بأن سقوطه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته، وقد تبين أنه لايجوز النسخ بالإجماع والقياس، أردنا أن نبين ما يجوز به النسخ.

---

* الأنماطي: انماط جامه فروشين كو كهتے [illegible] (منتهى الأرب)

وجائز أن يتولى الله تعالى بيانَ ما أجرى على لسان رسوله.

[يجوز نسخ التلاوة والحكم]

ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعاً، ويجوز نسخ أحدهما دون الآخر؛ ....

جائز أن يتولى إلخ. فيجوز أن ينزل الله في كتابه ما يبيّن مدة حكم السنة وهذا هو نسخ السنة بالكتاب.

ف: اعلم أن نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وكذا نسخ السنة بالكتاب جائز عندنا، وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، وإليه ذهب المحققون من أصحاب الشافعي، وقال الشافعي: لايجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة قولا واحداً، وهو مذهب جمهور المحدثين، ولكن اختلفوا في ذلك فقيل: لايجوز ذلك عقلاً. وهو الظاهر من مذهب الشافعي رحمه الله، وإليه ذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد القلانسي وأحمد في رواية عنه.

وقيل: يجوز ذلك عقلا لكن الشرع لم يرد به، وبه قال ابن شريح في إحدى الروايتين عنه، وقيل: قد ورد الشرع بالمنع من ذلك، وهو قول أبي حامد الاسفرائني، وفي نسخ السنة المتواترة بالكتاب للشافعي رحمه الله قولان، والأظهر قوله أنه لايجوز، ثم استدلوا على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ (البقرة:١٠٦)، فهذا يدلّ على أن الآية لاتنسخ بالسنة؛ لأنه قال: نأت بخير من الآية المنسوخة أو بمثلها، والسنة ليست بخير من الكتاب، ولا مثله، ولأنه قال "نأت" فنسب الإتيان إلى نفسه، فلايجوز أن يكون الآتي بالناسخ النبي عليه السلام، وبقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ (يونس:١٥)، فلايجوز له عليه السلام تبديل الكتاب بنفسه؛ سواء كان تبديل اللفظ أو الحكم، فلايجوز بقوله النسخ. والجواب عن الأول أنا لانسلّم أن السنة ليست مثل الكتاب؛ لأن المراد من نسخ الكتاب نسخ حكمه لا لفظه، ويجوز أن يكون حكم السنة خيراً من حكم الكتاب أو مساوياً له بحسب مصالح المكلّفين.

نعم نظم الكتاب خير من السنة، ولانقول بنسخ نظم الكتاب بالسنة، ولكنا لانسلّم أن السنة الناسخة ليست من الله حتى يتمّ استدلالكم، بل هي أيضاً من الله، وهو الآتي بها لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم:٣-٤)، والجواب عن الثاني أن المراد بالتبديل المنفي هو تبديل نظمه، فما كان شأنه عليه السلام أن يبدّل نظم بعض الكتاب ببعضه، كما يدل عليه السياق، ولو سلّم فالتبديل الواقع في النسخ من النبيّ عليه السلام ليس من تلقاء نفسه بل هو من أمر الله تعالى. واستدلّوا على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل:٤٤)، فلو نسخت السنة به لم تصلح بياناً له بل يكون الكتاب رافعاً لها. والجواب أن النسخ بيان كما مرّ، فيصلح أن يكون الكتاب بياناً لها، ومعنى "لتبيّن" لتبلّغ، فاحفظ هذا التحقيق ولما فرغ من تفصيل الناسخ شرع في تفصيل المنسوخ من الكتاب فقال: ويجوز نسخ إلخ: وهذا على أربعة أوجه: الأول نسخ التلاوة والحكم، كليهما، =

لأن النظم حكمين: جواز الصلاة، وما هو قائم بمعنى صيغته، وكل واحد منهما مقصود بنفسه، فاحتمل بيان المدة والوقت.

كل واحد منهما

[الزيادة على النص]

والزيادة على النص نسخ عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله ....

= والثاني نسخ الحكم دون التلاوة، والثالث عكسه، والرابع نسخ وصف الحكم مع بقاء أصله بأن ينسخ عمومه ويبقى أصله، أما الأول فهو جائز بالاتفاق من هو واقع بالإسناد، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿أَوْ نُنسِهَا﴾، وكما في صحيح مسلم عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها: كان فيما أنزل: "عشر رضعات معلومات يحرمن" الحديث، وكذا يجوز الثاني والثالث جوازاً ووقوعاً عند الجمهور خلافاً لبعض المعتزلة.

حكمين: أحدهما ما يتعلق بمعنى النظم، مثل جواز الصلاة والإعجاز ونحوهما. وثانيهما: ما هو قائم بمعنى الصيغة أي بمعنى النظم من الوجوب والحرمة. مقصود بنفسه: فيجوز الانفكاك بينهما.

بيان المدة والوقت: فجاز أن ينسخ أحدهما بدون الآخر، أما الوقوع فقد روي عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه: "كان فيما أنزل علينا آية الرجم قرأناها ووعيناها "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة"، رواه الإمام مالك في موطئه[رقم: ١٥٠١] والشيخان[البخاري،رقم: ٦٨٣٠، مسلم،رقم: ٤٤١٨] وروى عبد الرزاق[رقم: ١٣٣٦٣] والحاكم[رقم: ٨٢٢٥] وصححه عن أبي بن كعب: بكم تقرأ فيها يعني سورة الأحزاب؟ وإنها لتعادل سورة البقرة أو أكثر من سورة البقرة، ولقد قرأنا فيها: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم"، فرفع فيما رفع. فالحكم ثابت والنظم منسوخ. وأما ثبوت النظم ورفع الحكم فكثير من الآيات، منها قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون:٦)، فآيات عدم القتال وهي سبعون آية، وقيل: مائة وعشرون آية، كلها منسوخة الحكم بآية القتال، وعشرون آية أخرى سوى تلك الآيات أيضاً منسوخة الحكم. وأما الرابع وهو مثل الزيادة على النص إلخ.

نسخ عندنا إلخ: اعلم أنه لا خلاف في زيادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة، فإنها لا تكون نسخاً عند الجمهور، وإنما الخلاف في زيادة غير مستقلة كزيادة شرط، ففيها ستة مذاهب: الأول أنها نسخ، وإليه ذهب الحنفية، الثاني أنها ليست بنسخ، وإليه ذهب الشافعية، الثالث أنها إن كانت ترفع مفهوم مخالفة فنسخ وإلا فلا، الرابع إن كانت تغير المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعاً فنسخ وإلا لا، وهذا مذهب القاضي عبد الجبار، الخامس إن اتحدت مع المزيد عليه بحيث يرفع التعدد بينهما فنسخ وإلا فلا. السادس أن ترفع حكماً شرعياً بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ وإلا لا، كذا قيل. واستدل المصنف على المذهب الأول بقوله: لأن إلخ.

لأن بالزيادة يصير أصل المشروع بعض الحق، وما للبعض حكم الوجود فيما يجب
وهو المزيد عليه
حقاً لله؛ لأنه لايقبل الوصف بالتجزي، حتى أن المظاهر إذا مرض بعد ما صام شهراً
أي حق الله تعالى
فأطعم ثلاثين مسكيناً لم يجزه، فكانت الزيادة نسخاً من حيث المعنى، ولهذا لم يجعل
علماؤنا ﷺ قراءة الفاتحة ركناً في الصلاة بخبر الواحد؛ لأنه زيادة على النص،
وأبوا زيادة النفي حداً في زنا البكر، ....
علماؤنا أي الجلاء

بعض الحق: لأن المطلق لما قيد بقيد صار مجموعاً مركباً من الجزئين: أحدهما المطلق، وثانيهما القيد، وأحد الجزئين يكون بعض المجموع، فالمطلق أحد الجزئين فهو أيضاً بعض المجموع الذي هو حق الله.

وما للبعض حكم إلخ: أي ليس لبعض ما يجب من حقوق الله تعالى من عبادة أو عقوبة أو كفارة بغير انضمام الباقي إليه حكم وجود، فإن من صلى ركعة في الفجر لاتكون فجراً بغير انضمام الركعة الأخرى إليها.

ثلاثين مسكيناً: في مقابلة ثلاثين يوماً اللاتي فاتها في المرض، وذلك لأن كفارة الظهار إنما تكون بصوم شهرين أو بإطعام ستين مسكيناً أو بتحرير رقبة. لم يجزه: ذلك، فلا يكون مكفراً لا بالصوم ولا بالإطعام لفوات بعض الحق. واحترز بقوله: "فيما يجب حقاً لله تعالى" عن حقوق العباد؛ فإنها تقبل الوصف بالتجزي ثبوتاً، فإن من ادعى على غيره ألفاً وخمسمائة وشهد له شاهدان: أحدهما بالألف، والآخر بالكل ثبت له الألف فقط، فإذا ثبت أن المطلق بعد القيد يكون بعض الحق كما مرّ.

من حيث المعنى: وإن كان (الزيادة) بياناً صورةً، وذلك لأن حكم للمطلق غير حكم المقيد، فإذا قيد المطلق انتهى حكمه، فصار الثاني أي المقيد ناسخاً للأول، وثمرة الخلاف أنه لايجوز عندنا إلا بخبر المتواتر أو المشهور كسائر النسخ، وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كباقي البيان. وإلى هذا أشار بقوله: "ولهذا" أي لأجل أن الزيادة على النص نسخ عندنا. بخبر الواحد: وهو قوله ﷺ: "لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب" [البخاري، رقم:٧٥٦] كما جعل الشافعي، فإن عنده لايجوز الصلاة بدونها. لأنه: أي جعل الفاتحة ركناً زيادة على النص وهو قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (المزمل: ٢٠) فإنه عام، وعمومه يقتضي الجواز بدونها، فما قاله الشافعي ﷺ زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ عندنا كما مرّ، ولايجوز النسخ بخبر الواحد.

وأبوا زيادة النفي إلخ: أي كذلك لم يجعل علماؤنا النفي، وهو تغريب عام جزءاً لحد في زنا البكر كما جعل الشافعي فإنه قال: إن زنا البكر يجلد مائة جلدة؛ لقوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾، ويغرب عاماً لقوله ﷺ: "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام". رواه مسلم [رقم:٤٤١٤]؛ لأنه زيادة على النص المذكور، والزيادة بخبر الواحد وهو قوله ﷺ: "البكر بالبكر" الحديث لايجوز؛ لأنه نسخ.

وزيادة الطهارة شرطاً في طواف الزيارة، وزيادة صفة الإيمان في رقبة الكفارة بخبر الواحد والقياس.

[أقسام أفعال رسول الله ﷺ]

والذي يتصل بالسنن أفعال رسول الله ﷺ، وهي أربعة أقسام: مباح، ومستحب، وواجب، وفرض، وفيها قسم آخر وهو الزلة. ....

(كالأكل والشرب) (كسجود السهو)

زيادة الطهارة شرطاً إلخ: أي لم يجعل علماؤنا الطهارة شرطاً في طواف الزيارة حيث لا يجوز بدونها كما جعل الشافعي رحمه الله؛ لأنه زيادة على النص، وهو قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (الحج:٢٩)؛ لأنه عام، والزيادة على النص بخبر الواحد وهو قوله ﷺ: "الطواف حول البيت مثل الصلاة إلا أنكم تتكلمون فيه، فمن يتكلم فيه فلا يتكلم إلا بخير". رواه الترمذي [رقم: ٩٦٠] والنسائي، وابن عباس لا يجوز؛ لأنه نسخ.

صفة الإيمان: أي لم يجعل علماؤنا صفة الإيمان شرطاً للعبد في كفارة اليمين والظهار كما جعل الشافعي رحمه الله، فإنه قال: لا بد من العبد المؤمن، كما ورد في كفارة القتل خطأ، قال تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (النساء:٩٢)، فيقاس عليه كفارة الظهار واليمين، فيحمل الرقبة الواردة فيهما على الرقبة المؤمنة؛ لأن الكفارات كلها جنس واحد. ونحن نقول: إن الرقبة فيهما مطلقة، فتقييدها بقيد الإيمان قياساً على الرقبة الواردة في القتل زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ كما مر، ولايجوز النسخ بالقياس.

بخبر الواحد: متعلق بالصورتين الأوليين. والقياس: متعلق بالصورة الأخيرة.

ولما فرغ عن السنة القولية شرع في السنة الفعلية، ولما كانت الفعلية أدون درجة من القولية قال: والذي إلخ.

أفعال رسول الله ﷺ: والمراد بالأفعال القصدية؛ لأن ما صدر عنه ﷺ بغير قصد كما في حالة النوم والسهو لايصلح للاقتداء، ولذا لايوصف بالحسن والقبح.

أربعة أقسام: بالنسبة إلينا، وإلا فلا يوجد في حقه ﷺ شيء واجب اصطلاحاً؛ لأن الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه شبهة، والدلائل كلها قطعية عنده ﷺ. ولذا قسّم القاضي أبو زيد وسائر الأصوليين سوى فخر الإسلام وشمس الأئمة إلى ثلاثة أقسام. ومستحب: كالتسمية في الوضوء وتخليل اللحية، والمراد بالمستحب الراجح جانب إتيانه من غير أن يعاقب بتركه، فيدخل السنة، فلايرد أن ههنا قسماً آخر وهو السنة.

وفرض: كالصلاة الفرضية وصوم رمضان، وهذه الأفعال كلها مما يقتدى به. وفيها: أي في أفعاله ﷺ.

وهو الزلة: وهي اسم لفعل ممنوع غير مقصود في ذاته للفاعل وقع منه لقصده فعل مباح، من قولهم: زلّ الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع، ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق.

لكنه ليس من هذا الباب في شيء؛ لأنه لايصلح للاقتداء، ويخلو عن الاقتران ببيان أنه زلة، واختلف في سائر أفعاله عليه السلام، والصحيح ما قاله الجصاص: إن ما علمنا من أفعال الرسول ﷺ واقعاً على جهة يقتدى به في إيقاعه على تلك الجهة، وما لم نعلمه على أيّ جهة فعله قلنا فعله على أدنى منازل أفعاله، وهو الإباحة؛ لأن الاتباع أصل، فوجب التمسّك به حتى يقوم دليل خصوصه به.

أي القسم الأخير　أي من باب الاقتداء　اقتداء　هو أبو بكر الرازي　منصوب لقوله: "علمنا"

بيان إلخ: وهذا البيان قد يكون من جهة الفاعل كقوله تعالى (إخباراً عن موسى ﷺ حين وكز القبطي فمات): ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ (القصص:١٥)، وقد يكون من الله تعالى كما قال عز وجلّ في آدم ﷺ حين أكل الشجرة من الزلة: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ (طه:١٢١)، فإن قلتَ: لما ذكر المصنّف أفعاله ﷺ مما يقتدى به من الأقسام الأربعة ومما لايقتدي به كالزلة كان عليه أن يذكر الحرام والمكروه؛ لأنهما أيضاً مما لايقتدى به. قلتُ: الحرام والمكروه لايوجدان في أفعاله ﷺ وإن كانا مما لايقتدى به؛ لأن الأنبياء معصومون من الكبائر عند جمهور المسلمين ومن الصغائر عندنا خلافاً لبعض الأشاعرة، والحرام والمكروه داخلان تحت الكبائر والصغائر.

سائر أفعاله عليه السلام: التي لم تصدر عنه سهواً ولم تكن له طبعاً كأكل وشرب ولم تكن مخصوصة به كإباحة الزيادة على الأربعة في النكاح، فقال البعض كأبي بكر الدقاق والغزالي: يجب التوقّف حتى يتبيّن أنه ﷺ على أي جهة فعل ذلك من الإباحة والندب والوجوب، وقال بعضهم كمالك وأبي العباس وابن سريج: يجب الاتباع مطلقاً مالم يقم دليل المنع، وأشار المصنف إلى ما هو المختار عنده.

على جهة: أي على صفة من الإباحة أو الندب أو الوجوب. على تلك الجهة: فما كان مباحاً له يكون مباحاً لنا، وما كان مندوباً له يكون مندوباً لنا، وما كان واجباً عليه يكون واجباً علينا. أيّ جهة فعله: أي من جهة الإباحة أو الندب أو الوجوب. وهو الإباحة: وذلك لأنه لم يفعل حراماً أو مكروهاً فلا محالة يكون مباحاً فنقتدي بفعله عليه السلام. لأن الاتباع أصل: كما قال تعالى: "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة" فهذا تصريح على وجوب التأسي بأفعاله عليه السلام. به: أي بالأصل أو بفعله. حتى يقوم إلخ: أي ما لم يقم دليل على أن هذا الفعل خاص له ﷺ لزمنا اتباعه؛ لكونه ﷺ إمام الهدى.

ف: اعلم أن الوحي على نوعين: ظاهر، وباطن، والأول على ثلاثة أقسام: أحدها ما ثبت بلسان جبريل ﷺ، فوقع في سمع النبي ﷺ بعد علمه بأنه جبريل بآية قاطعة، وثانيها ما ثبت عنده ﷺ بإشارة جبريل ﷺ من غير أن يبيّنه بالكلام، وثالثها ما ثبت بطريق الإلهام من الله تعالى بأن أراه بنور من عنده بلاشبهة، فإلهامه ﷺ لايحتمل الخطأ بخلاف إلهام الأولياء، وأما ما ثبت في المنام فهو قبل حقاً لم يثبت به الأحكام؛ لأنه كان في ابتداء النبوة، =

[بيان طريقة رسول الله ﷺ في إظهار الأحكام]

ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله ﷺ في إظهار أحكام الشرع بالاجتهاد، واختلفوا في **هذا الفصل**، والصحيح **عندنا** أنه كان يعمل بالاجتهاد إذا انقطع طمعه عن الوحي **فيما ابتلي به**، وكان لا يقرّ على الخطأ، **فإذا أقرّ** على شيء من ذلك [كان] **دلالةً قاطعةً** على الحكم، بخلاف ما يكون من غيره من **البيان بالرأي**، **وهو** نظير الإلهام، فإنه **حجة قاطعة** في حقه وإن لم يكن في حق غيره **بهذه الصفة**.

[شرائع من قبلنا]

ومما يتصل بسنة نبينا ﷺ **شرائع من قبله**: ....

= وما هو ثابت بالنص، فلم يكن من شأنه نطق إلا بما يثبت به الأحكام. ومثال ما ثبت باجتهاده ﷺ كما أشار إليه المصنف بقوله: واختلفوا إلخ. **في هذا الفصل**: أي في أن النبي ﷺ هل كان يجتهد فيما لم يوح إليه من الأحكام؟ فقال الأشعرية وأكثر المعتزلة: لا، وقال الأصوليون: كان يجتهد، وهو المنقول عن أبي يوسف، وهو مذهب مالك والشافعي رحمهما الله وعامة أهل الحديث، وإليه أشار بقوله: والصحيح إلخ. **عندنا**: أي عند أكثر أصحابنا أنه ﷺ كان يعمل بالاجتهاد أيضاً كسائر المجتهدين.

فيما ابتلي به: من الحادثة فهو ﷺ كان مأموراً بانتظار الوحي إذا نزلت الحادثة بين يديه، ثم كان يعمل بالرأي إذا لم ينزل الوحي إلى مدة الانتظار، وهي مقدرة بثلاثة أيام، وقيل: بخوف فوت الغرض، ثم إنه لو عمل بالرأي ووقع الخطأ في اجتهاده ينزل الوحي لتنبيهه على الخطأ، وهذا معنى قوله: وكان لا يقر إلخ. **فإذا أقر إلخ**: أي إذا ثبت منه عليه السلام حكم بالاجتهاد ولم ينزل الوحي لتنبيهه على الخطأ. **دلالة قاطعة إلخ**: على إصابته في الحكم، ولما كان يتوهم أنه لما كان يجتهد بالرأي فكان شأنه كسائر المجتهدين من احتمال الخطأ والصواب.

البيان بالرأي: فإنه محتمل للخطأ. **وهو**: أي اجتهاده في آخره قطعياً **حجة قاطعة**: حتى لا يجوز لأحد أن يخالفه لليقين بأنه من الله تعالى. **بهذه الصفة**: أي يكون حجة قاطعة، فكذا اجتهاده، ولما فرغ من هذا شرع في شرائع من قبلنا من جهة أنها ملحقة بالسنة كما قال: ومما يتصل إلخ. **شرائع من قبله**: من الأنبياء، ثم اختلفوا فقال أكثر المتكلمين وطائفة من الشافعية: إنه ﷺ ما كان يعمل بشريعة أحد من الأنبياء؛ لأن شريعة كل نبي انتهت بوفاته أو ببعث نبي آخر، فلا نعمل بشرائعهم. وقال بعضهم: يلزمنا العمل بها إنها شريعة نبينا ﷺ سواء نقلت في القرآن أو من أهل الكتاب أو من غيرهم، وأشار المصنف إلى ما هو الحق بقوله: والقول إلخ.

والقول الصحيح فيه أن ما قص الله أو رسوله منها (أي من الشرائع الماضية) **من غير إنكار يلزمنا** (العمل به) **على أنه شريعة لرسولنا ﷺ.**

والقول الصحيح: وهو المختار عند أكثر مشايخنا، كالشيخ أبي منصور، والقاضي الإمام أبي زيد، والشيخين شمس الأئمة وفخر الإسلام، وإليه مال أكثر المتأخرين.

شريعة لرسولنا ﷺ: لا من حيث إنه شريعة للأنبياء السابقين؛ لأنه لما بيّنه الله في كتابه ورسولنا عليه السلام من غير نكير عليه، فصار كأنه جزء من ديننا. فمثال ما قص الله من غير إنكار قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ﴾ (المائدة: ٤٥) أي اليهود، ﴿فِيهَا﴾ أي التوراة ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥)، فهذا كله باقٍ علينا. ومثال ما ذكر علينا بالإنكار قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ (النساء: ١٦٠)، وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا﴾ (الأنعام: ١٤٦)، ثم قال: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ﴾ (الأنعام: ١٤٦).

فعلم من هذا أن تلك الأشياء ليس حراماً علينا. وإنما شرط للعمل بالشرائع السابقة أن تكون مذكورة بوحي متلوٍّ أو غير متلوٍّ؛ لأن التواتر مفقود في الكتب السابقة، وهي غير سالمة عن التحريف والتغيير، وقد أقرّ به كثير من علماء أهل الكتاب، ولولا خوف التطويل لذكرتُ منه ما يكفيك، بل التوراة الموجودة في أيدي اليهود اليوم صُنّفت بعد موسى عليه السلام؛ لأنه قال فيها: "فمات موسى ودفن في تلال حلي، ولا يعرف قبره إلى اليوم، ثم فوّض الأمر إلى يوشع بن نون".

فيعلم من هذه العبارة أن ذلك الكتاب صُنّف بعد موسى ويوشع بن نون، ويظهر بعد النظر فيه أن ذلك الكتاب كتاب التاريخ، التزم مؤلفه أن يبين فيه ما مضى من عهد آدم إلى زمان يوشع بن نون عليه السلام، ومع هذا غلط فيه في كثير من المواضع، ويناقض أقواله في الأخبار، ولم يقل فيه في أي موضع: إنه من الله تعالى أو من تصنيف موسى عليه السلام، وكذا حال الإنجيل، فإن الأناجيل الأربعة الموجودة في أيدي النصارى تكون مؤلفها أربعة رجال: أحدهم "متى" فهو بيّن حال عيسى عليه السلام من يوم ولادته إلى يوم موته. وثانيهم "مرقس" فهو أيضاً يذكر في كتابه حاله عليه السلام بعد موته، وثالثهم "لوقا" وهو رجل لم ير زمن عيسى عليه السلام بل يذكر حالاته اعتماداً على الرواية، كما يظهر من ديباجة كتابه. ورابعهم "يوحنا" فهو أيضاً بعده بزمان كثير، فبيّن تاريخ عيسى عليه السلام، ومع ذلك وقع في هذه الكتب أيضاً كثير التحريف والتغيير، كما اعترف به علماء النصارى، فإذا كان الأمر كذا فلا بد من خبر من الله تعالى بوحي متلوٍّ أو غير متلوٍّ. فإن قلت: فلِمَ لم يعتمد بقول عبد الله بن سلام ونحوه من المؤمنين منهم؟ قلت: كيف يعتمد وقد وقع التحريف قبل وجوده، بل هو لم يطّلع على أصل التوراة بل إلى ما هو محرّف من كتاب التاريخ الذي ذكرتُ حاله لك آنفا. والله أعلم. ولما فرغ عن هذا شرع في بيان تقليد الصحابي فقال: وما يقع به إلخ.

وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم ومن غير أن يثبت أنه بلغ غير قائله، فسكت مسلّماً له. وأما إن اختلفوا في شيء فالحق لايعدو أقاويلهم، ولايسقط البعض بالتعارض؛ لأنه تعيّن وجه الرأي لما لم يجر المحاجة بينهم بالحديث المرفوع، فحلّ محل القياس، وأما التابعيّ فإن زاحمهم في الفتوى يجوز تقليده ....

أي الصحابة — أي لايتجاوز — أي الصحابة

ـــ لأنه يحتمل إنما أتى فيما لايدرك بالقياس خبر علمه دليلاً، ولم يكن هو دليلاً في توقعه فلايكون اجتهاده حجة على غيره من المجتهدين، فكيف يترك به القياس. وهذا الخلاف: المذكور بين العلماء في وجوب التقليد للصحابيّ المجتهد وعدم وجوبه إنما هو في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم، يعني هذا الخلاف المذكور إنما يتحقق في الصورتين: الأولى هي أن صحابياً قال شيئاً ولم يثبت فيه خلاف منهم حتى لو ثبت خلافهم فيه، فحينئذ لايجب تقليده بالاتفاق، بل للمجتهد أن يعمل بأيهما شاء. والثانية ما بيّنها بقوله: ومن غير: عطف على قوله "من غير اختلاف". أن يثبت: أنه أي الحكم أو قول الصحابي. فسكت مسلّماً له: أي ثبت الخلاف في كل ما ثبت عن الصحابة من غير ثبوت أن ذلك الحكم الذي قال به أحدهم بلغ غيره وهو سكت وسلّم ذلك ولم يردّ قوله، أما لو ثبت أن ذلك الحكم بلغ غيره وهو سكت وسلّم ذلك الحكم فكان إجماعاً، فلا يتصور الخلاف حينئذ بل يجب تقليد الإجماع بالاتفاق وأشار المصنف إلى ضدّ الصورة الأولى بقوله: وأما إن اختلفوا إلخ. أقاويلهم: فلا يجوز لأحد أن يحدث قولاً آخر؛ لأنهم إذا اختلفوا على قولين أو أقوال فقد أجمعوا على انحصار الحق فيما قالوا؛ لعدم اجتماعهم على الخطأ ولعدم خروج الحق عن أقاويلهم، وهذا هو الإجماع المركّب، فمن خرج عن الإجماع يصير قوله باطلاً، ولمّا كان يتوهّم أنه إذا تعارض أقوالهم فيما بينهم فيجب أن يتساقط الكل، فإذا تساقط الكل فللمجتهد أن يعمل باجتهاده وإن أدّى اجتهاده إلى قول آخر سوى أقوالهم، دفعه بقوله: "ولا يسقط" أي بعض الأقوال بالبعض بالتعارض حتى يجوز ما قلتم.

وجه الرأي: في أقوالهم، أي إن أقوالهم إنما كانت بالرأي. لما لم يجر المحاجة إلخ: أي لما لم يحتجّوا بالحديث المرفوع بعد ما وقع الخلاف بينهم ولم يأت أحدهم بالحديث مرفوع على قوله عُلِمَ أن الحديث لم يكن عندهم في ذلك، فتعيّن أن من قال قال برأيه. فحلّ: قول كل واحد منهم. محلّ القياس: فصار تعارض أقوالهم كتعارض القياسين، فكما لايبطل القياسان بالتعارض لايبطل أقوالهم أيضاً، فكما يرجح أحد القياسين على الآخر كذلك ينبغي للمجتهد أن يرجح أحد القولين ويعمل به ولايحدث قولاً آخر باجتهاده، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام. في الفتوى: كشريح زاحم علياً في شهادة الابن للأب، فإنه عند عليّ كانت جائزة فخالفه في ذلك شريح، وقصته مشهورة.

عند بعض مشايخنا ﷺ خلافًا للبعض.

خلافًا للبعض: والحاصل إن كان ظهر فتواه في زمن الصحابة، كالحسن البصريّ وسعيد بن المسيب وعلقمة والنخعي والشعبي وغيرهم فهو مثل الصحابة، حتى يجب تقليده على من بعده من المجتهدين، هذا عند بعض المشايخ. وقال بعضهم: لايجوز؛ لأنه ليس مثل الصحابة وليس لهم ما لهم من المزية من مشاهدة التنزيل والمعرفة على أسبابه، وعن أبي حنيفة ﷺ فيه روايتان. أحدهما أنه قال: لا أقلّد، هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد، وهذا هو الظاهر من مذهبه، والثانية مانقل في النوادر أنه قال: أقلد؛ لأن الصحابة كانوا يرجعون إلى أقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم، فلما صار مرتبتهم كمرتبة الصحابة توجب تقليدهم. ولما فرغ من مبحث المتابعة شرع في الإجماع.

بابُ الإجماع

ولما فرغ من مباحث السنة شرع في مباحث الإجماع، وله في اللغة معنيان: أحدهما العزم على الشيء، يقال: أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه. قال تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ (يونس:٧١)، أي اعزموا، وثانيهما الاتفاق، وفي الاصطلاح: اتفاق خاصّ، وهو اتفاق جميع المجتهدين الصالحين من أمة محمد ﷺ في عصر على واقعة، فقولنا: "الاتفاق" يعمّ الأقوال والأفعال والسكوت والتقرير، وقولنا: "جميع المجتهدين" يخرج اتفاق بعضهم ويخرج اتفاق العوام أيضا، فإنهما ليس بإجماع، وقولنا: "الصالحين" يخرج إجماع الفاسقين والمبتدعين من المجتهدين، فإنه ليس بحجة، وقولنا: "من أمة محمد ﷺ" يخرج إجماع مجتهدي الأمم السابقة؛ لأنه من خصائص هذه الأمة، والمراد بقولنا "في عصر": في زمان ما قلّ أو كثر، فلايتوهّم أن الإجماع لايتحقّق إلا باتفاق جميع المجتهدين في جميع الأعصار إلى يوم القيامة، والمراد بقولنا "على واقعة": الإجماع على حكم يعمّ للنفيّ والمثبت والأحكام العقلية والشرعية، وقد قيّد صاحب "التوضيح" بالشرعية، فعنده: الإجماع على حكم شرعي، وهذا التعريف إنما يصحّ على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم في الإجماع أصلا، وأما على رأي من اعتبر فيما لايحتاج فيه إلى الرأي فالحدّ الصحيح عنده أن يقال: هو الاتفاق في كل عصر على أمر من الأمور من جميع من هو أهله من هذه الأمة، فيشمل المجتهدين خاصةً فيما يحتاج فيه إلى الرّأي، والكل فيما لايحتاج فيه إلى الرأي.

ف: وإذا عرفتَ هذا فاعلم أنه يجب على القائل بحجية الإجماع النظرُ في ثبوته وفي تحقّقه وفي نقله وفي حجيته. المقام الأول: النظر في ثبوته، فقال النظام وبعض الشيعة: لايمكن ثبوته في نفسه؛ لأن الاتفاق على حكم لايمكن بدون نقل ذلك الحكم إليهم ولايمكن النقل إليهم لانتشارهم في المشارق والمغرب. قلنا: عدم إمكان النقل في حق من جدّ في الطلب والبحث عن الأدلة ممنوع بخلاف من قعد في قعر بيته، وهذا في إجماع الصحابة وأهل البيت وأهل المدينة لايرد أصلا؛ لأن نقل الحكم إليهم ما كان متعذرًا فضلا أن يكون محالا. =

= ثم قال هؤلاء: إن الاتفاق إما عن دليل قطعي أو عن ظني، وكلاهما باطل، أما الأول فلأنه لو كان لنقل لإحالة عادة، وبما لم ينقل علم أنه لم يوجد، إذ لو وجد لم يحتج إلى الإجماع بل كفى ذلك الدليل القطعي. وأما الثاني فيستحيل الاتفاق به عادة لاختلاف الطبائع والأنظار. والجواب عن الأول فهو أنه قد يستغنى عن نقل القاطع بحصول الإجماع الذي هو أقوى منه، وفيه رفع الخلاف المحوج إلى الاستدلال، وعن الثاني بأن الظني قد يكون جليًا حيث لا يمكن الاختلاف فيه عادة، فاختلاف الطبائع لا يمنع الإجماع فيه خلاف الظني الدقيق والخفي.

المقام الثاني: النظر في تحققه. فقال المنكرون: لو سلمنا ثبوته في نفسه ولكن ثبوته عنهم غير ممكن؛ لأن العادة تستحيل أن يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب أنه في المسألة الفلانية حكم بالحكم الفلاني، لأنهم لا يعرفون بأعيانهم فضلاً من تفاصيل أحكامهم، مع هذا يمكن أن يختفي بعضهم خوفًا من الموافقة والمخالفة، وأن يظهر خلاف رأيه، والاعتبار برأيه لا بألفاظه على أن اتفاقهم في آن واحد غير ممكن، فلا بد من زمان طويل، وحينئذ يمكن أن يرجع بعضه قبل أن يتفق عليه.

المقام الثالث: النظر في نقله إلى من يحتج به. فقال المنكرون: لا يخلو إما أن ينقل بخبر الآحاد وذا غير مفيد؛ إذ لا يجب العمل به في الإجماع كما سيجيء، وإما بالتواتر، وذا غير ممكن؛ لأنه من البعيد جدًا أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقًا وغربًا ويسمعوا منهم وينقل عنهم إلى أهل التواتر، هكذا طبقة بعد طبقة إلى أن يصل إلينا. والجواب عن الدليلين أن هذا إنكار الظاهر؛ إذ يعلم يقينًا أن الصحابة والتابعين أجمعوا على تقديم الدليل القطعي على الظني، وما هذا إلا بثبوته منهم ونقله إلينا.

المقام الرابع: النظر في كونه حجة. فاتفق جمهور المسلمين على حجيته خلافًا للنظام والشيعة وبعض الخوارج. واستدلوا على حجيته بالآيات، منها ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء:١١٥)، وجه الاستدلال بها أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام حيث أوعد عليه، وجمع بينه وبين مشاقة الرسول المحرمة، فثبت وجوب اتباع سبيل المؤمنين، والإجماع سبيلهم، فوجب اتباعه وهو المطلوب، ومنها ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران:١٠٣)، وجه التمسك بها أنه نهي عن التفرق، وخلاف الإجماع تفرق، فيكون منهيًا عنه. ومنها ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء:٥٩)، وجه التمسك بها أن وجوب الرد إلى الله أي كتابه وإلى رسول الله أي إلى سنته إنما هو في صورة التنازع، وعند الانتفاء التنازع مشروط، فينعدم الرد إليهما لفوات الشرط، فثبت أن عند عدم التنازع الاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة، ولا معنى لكون الإجماع حجة إلا كونه كافيًا عن الحكم عنهما. واستدلوا بالسنة؛ فإن غير واحد من أصحاب النبي ﷺ رووا عنه أحاديث كثيرة بروايات مختلفة اللفظ متفقة المعنى، كلها دالة على عصمة =

[باب الإجماع]

اختلف الناس فيمن ينعقد بهم الإجماع. قال بعضهم: لا إجماع إلا للصحابة، وقال بعضهم: لا إجماع ....

■ الأمة من الخطأ وإن كان كل واحد منها آحادا ولكن بلغ قدر المشترك منها حد التواتر، فمنها ما روى الترمذي عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الله لا يجمع أمة محمد على ضلالة، ويد الله على الجماعة، ومن شذ شذ في النار". [الترمذي، رقم:٢١٦٧] وعنه قال: قال رسول الله ﷺ: "اتبعوا السواد الأعظم فإنه من شذ شذ في النار". رواه الترمذي وابن ماجة[رقم:٣٩٥٠] عن أنس، وعن معاذ بن جبل ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الشيطان ذئب الإنسان كذئب الغنم يأخذ الشاذة والقاصية والناحية، وإياكم والشعاب، وعليكم بالجماعة والعامة". رواه أحمد [رقم:٢٢٠٨٢] وعن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: "من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه". رواه أحمد[رقم:٢١٦٠١] وأبو داود[رقم:٤٧٥٨]. والدليل المعقول وهو أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف، والعادة تحيل اجتماع العدد الكثير من المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع، فوجب تقدير نص فيه قاطع.

ق: ثم اختلف القائلون بكونه حجة شرعية هل هو حجة قطعية أو ظنية؟ فعند أكثرهم قطعية، كصاحب البديع وصاحب الأحكام، وذهب طائفة إلى أنها ظنية نظراً إلى ما يرد على أدلتهم المذكورة في هذا الباب، كما ذهب إليه صاحب المحصول، فاحفظ تلك الفوائد المحسنة والعوائد المزينة. الخلاف الثاني: الذين قالوا بكون الإجماع حجة، بعضهم: وهو داؤد بن علي الظاهري وشيعته، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه.

إلا للصحابة ﷺ: لأنهم هم المخاطبون بقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾، وبقوله ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ (البقرة:١٤٣)؛ إذ الخطاب للموجودين لا للمعدومين، وغيرهم كانوا معدومين عند الخطاب، ولأن الأحاديث الواردة على الثناء من النبي ﷺ على الصحابة الدالة على صدقهم وكونهم على الحق مختصة بهم، ولأن الإجماع لا بد فيه من اتفاق الكل، وذلك في زمان الصحابة ممكن، وأما فيمن بعدهم فلا؛ لتفرقهم في المشارق والمغارب. الجواب عن الأول: أنا لا نسلم أن الخطاب مخصوص بهم ولا يتناول غيرهم، وإلا لزم أن لا ينعقد إجماع الصحابة بعد موت من كان موجوداً عند النزول؛ لأنه ليس إجماع جميع المخاطبين لخروج بعضهم بالموت، فلا يكون حجة، وأيضاً يلزم أن لا يعتبر بإجماع من أسلم من الصحابة بعد نزول تلك الآيات، وهذا باطل، وأيضاً يلزم أن لا يخاطب من بعدهم بالأحكام، وعن الثاني أن الثناء على الصحابة لا يقتضي أن لا يعتد بغيرهم، بل قد ورد كثير من الأحاديث الدالة على عصمة الأمة إلى يوم القيامة، ولأن النصوص عامة، وعن الثالث ما مرّ سابقاً.

والصحيح عندنا أن إجماع كل عصر من أهل العدالة والاجتهاد حجة، ولا عبرة لقلة العلماء وكثرتهم، ولا بالثبات على ذلك (أي في كل عصر) (الإجماع) حتى يموتوا، ....

= وعن الثالث بأن شرف النسب لا مدخلَ له في الاجتهاد، وإنما العبرة في ذلك بأهلية النظر وجودة الذهن، وأما المخالطة بالنبي ﷺ فيشاركهم فيها غيرهم كالزوجات ومن كان يصحبه في السفر والحضر، فليس قول هؤلاء وحدهم حجة، فكذا قولهم، ولو كان الأمر كما قلتم لأنكر عليٌّ ؓ على من خالفه ولقال: "إن قولي حجة، وأنا معصوم" مع كثرة المخالفين له.

حجة: لأن الأدلة التي تفيد حجية الإجماع عامة شاملة لا خصوصية فيها لأهل المدينة ولا لأصحاب النبي وعترته ﷺ، بل يكفي أن يكون الإجماع من أهل العدالة، لأن الفاسق والمبتدع ليس قوله حجة، والإجماع حجة، وأن يكون من المجتهدين فيما يحتاج فيه إلى الرأي كتفصيل أحكام النكاح والطلاق والعتاق، فينعقد الإجماع في تلك الأمور من المجتهدين فقط، لا عبرة لمخالفة العوام وموافقتهم فيه، وأما ما لايحتاج فيه إلى الرأي كنقل القرآن وأعداد الركعات فلا بدّ فيه من اجتماع الكل من الخواص والعوام، حتى لو خالف واحد منهم لايكون إجماعاً. ولا عبرة لقلة إلخ: عند الجمهور؛ لأن الأدلة السمعية الموجبة لعصمة الأمة وكون إجماعهم حجة لاتختصّ بعدد دون عدد، وسواء بلغ عددهم عددَ أهل التواتر أو لا، وذهب بعض الأصوليين كإمام الحرمين وأتباعه إلى أنه يشترط في حجية الإجماع أن يبلغ عدد أهل التواتر؛ لأنهم إذا بلغوا حدّ التواتر لايمكن اتفاقهم على الباطل لاختلاف قرائحهم وآرائهم كما لايمكن اتفاقهم على الكذب في الخبر.

ف: اختلف الجمهور في أن المجتهد إذا انحصر في العصر في الواحد، فقال بعضهم: قوله حجة متبعة؛ لأنه إذا لم يوجد غيره من الأمة يصدق عليه لفظ الأمة بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾ (النحل: ١٢٠)، فإذا كان الواحد أمة كانت الأدلة السمعية الدالّة على كون الإجماع حجة متناولة له كما تناولت الكثير، وقال بعضهم: إن قوله وحده لايكون حجة؛ لأن الإجماع يشعر بالاجتماع، وأقله لايتصوّر إلا من اثنين فصاعداً، وهذا هو القوي؛ لأن الأمة لايطلق على الواحد إلا مجازاً، ولا يلزم من ارتكاب المجاز في إبراهيم لتعظيمه ارتكابه في غيره. حتى يموتوا: في تلك المسألة أربعة أقوال: الأول أنه لايشترط انقراض عصر المجمعين لانعقاد الإجماع مطلقاً، حتى لو اتفقوا على أمر ولو ساعةً لايجوز لهم ولا لغيرهم الرجوع عنه بعده، وهو مذهب جمهور العلماء منا ومن أصحاب الشافعي ؒ والأشاعرة والمعتزلة، والثاني أنه يشترط مطلقاً حتى يجوز الرجوع بعده لبعضهم أو لجميعهم، وكذا يجوز لغيرهم المخالفة ما بقي واحد من المجمعين، فأما إذا ماتوا جميعاً فلا، وهذا مذهب ابن فورك وأحمد بن حنبل. والثالث أنه يشترط في الإجماع السكوتيّ دون غيره، وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحق الإسفرائني، واختاره صاحب الأحكام. والرابع إن كان سنده قياساً فيشترط، وإن كان نصاً قاطعاً فلا، وإليه =

ولا لمخالفة أهل الهوى فيما نسبوا به إلى الهوى، ولا لمخالفة من لا رأي له في الباب
عصره　　أي في أمر　　عصره　　كالعوام
إلا فيما يستغني عن الرأي.

= ذهب إمام الحرمين، والمختار هو الأول؛ لأن الأدلة السمعية عامة يتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض.

إلى الهوى، مثلا إذا انعقد الإجماع على تنصيبة أبي بكر، فخلاف الروافض فيه غير معتبر؛ لأنهم في ذلك نسبوا إلى الرفض، أما لو خالفوا في غير ذلك فيعتبر مخالفتهم حتى لاينعقد الإجماع على بعض الأقوال.

تفصيل المقام أن المجتهد المبتدع إذا كانت بدعته مفضية إلى الكفر كالمجسمة وغلاة الروافض فهو كالكافر لايعتبر قوله أصلاً، وإن لم تكن مفضية ففيه ثلاثة أقوال: الأول أنه لايعتبر مطلقاً، والثاني أنه يعتبر مطلقاً، والثالث أنه يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره، فلايكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه، ويكون حجة على غيره، وقال شمس الأئمة رحمه الله: صاحب البدعة إن لم يكن يدعو إليها ولكنه مشهور بها فقيل لايعتدّ بقوله فيما يضلّل فيه، وأما فيما سواه فيعتدّ به، وهذا قول رابع، وإليه مال المصنف؛ لأنه داخل في الأمة حقيقة إلا أنه فاسق ببدعته، وذا لاينافي أهلية الاجتهاد، وكونه من الأمة على أن الظاهر صدقه فيما يخبر به عن اجتهاده خصوصاً فيما ليس هو منسوبا به إلى الهوى، ومال إلى الأول كثير من المحققين وقالوا: هو فاسق ليس من الأمة على الإطلاق[*] بسقوط عدالته بالفسق، فلايعتبر قوله كالكافر والصبي.

فيما يستغني عن الرأي: يعني في الأحكام التي لايحتاج فيها إلى الرأي كنقل القرآن وأعداد الركعات يعتبر فيها قول العوام ومن ليس بمجتهد، حتى لو خالف واحد منهم لاينعقد الإجماع، وأما الأحكام التي يحتاج فيها إلى الرأي فلا عبرة لمخالفتهم فيها، فينعقد الإجماع ألبتة مع مخالفتهم، وفي هذه المسئلة ثلاثة أقوال: الأول أنه لايعتبر قول العوام مطلقاً بل الاعتبار لأقوال المجتهدين، وهو قول الجمهور.

قالوا: إن العامي مقلّد للمجتهد، فيجب عليه قوله ولايجوز له المخالفة، فلايعتبر خلافه كما لايعتبر خلاف المجتهد بعد الإجماع، ولأن السلف وهم الصحابة والتابعون كانوا متفقين على عدم اعتبار موافقة العامي ومخالفته في الإجماع، ولأن العوام كثيرون منتشرون في الأرض شرقاً وغرباً غير معروفين، فلايمكن ضبطهم والاطلاع على أقاويلهم، فلو كان ذلك شرطاً لاينعقد الإجماع، وهذا هو الحق المبين. والثاني يعتبر مطلقا؛ لأنهم من الأمة، وإنما ثبت العصمة للأمة كلها لا لبعضها وهم المجتهدون، وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله. والثالث أن قولهم معتبر فيما لايحتاج فيه إلى الرأي، ولايعتبر في غيره، وإليه ذهب المصنف رحمه الله وكثير من المحققين، ولما فرغ عن البحث عمن ينعقد بهم الإجماع شرع في ركنه ومراتبه.

---

[*] على الإطلاق: أي هو من أمة الدعوة، ليس من أمة الإجابة.

[مراتب الإجماع]

ثم الإجماع على مراتب، فالأقوى إجماع الصحابة نصاً؛ لأنه لا خلاف فيه، ففيهم أهل المدينة وعترة الرسول ﷺ، ثم الذي (الإجماع) ثبت بنص بعضهم (أي بعض الصحابة) وسكوت الباقين؛ لأن السكوت في الدلالة على التقرير (أي تقرير الحكم) دون النص.

نصاً: بأن يقولوا جميعاً: أجمعنا على كذا. فيه: أي في هذا القسم من الإجماع.

وعترة الرسول ﷺ: فهذا الإجماع لا خلاف لأحد في كونه حجة لوجود إجماع الصحابة وعترة النبي ﷺ وأهل المدينة ووجود النص من الكل، فصار مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفّر جاحده، كإجماعهم على خلافة أبي بكر ﷺ. الثاني: منهم بأن نص بعض أهل الإجماع على حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة، واشتهر ذلك بين أهل العصر ومضت مدة التأمل فيه ولم يظهر خلافه، فكان ذلك إجماعاً عند الجمهور، ويسمّى بالإجماع السكوتي وهو أدون من الأول.

دون النص: ولهذا لا يكفّر جاحده. تفصيل المسألة أن العلماء اختلفوا في الإجماع السكوتي على أقوال: القول الأول: إنه حجة وإجماع صحيح، وهو قول أكثر أصحابنا وأحمد بن حنبل وبعض الشافعية، وهو مختار أبي إسحاق الإسفرائني وقول الجبائي إلا أنه اشترط في ذلك انقراض العصر على السكوت.

القول الثاني: إنه ليس بإجماع ولا حجة، وهو مذهب عيسى بن أبان [illegible] من أصحابنا ومذهب داود الظاهري وأبي بكر الباقلاني من الأشعرية وبعض المعتزلة والغزالي والشافعي في أحد قوليه. القول الثالث: إنه ليس بإجماع ولكنه حجة، وهو قول أبي هاشم والشافعي في أحد قوليه، واختاره ابن الحاجب في أحد قوليه، واختاره ابن [illegible] في مختصره "التحرير" وصاحب الأحكام. القول الرابع: إن كان فتيا من مجتهد فهو إجماع، وإن كان حكم حاكم فلا، وإليه ذهب أبو علي بن أبي هريرة من الشافعية. واستدل الجمهور بأن التكلم من الكل متعسر غير معتاد، بل المعتاد أن الكبار يتولون الفتوى ويسلّم سائرهم، فسكوتهم عن إظهار الخلاف دليل ظاهر على وفاقهم؛ لأن العادة مستمرة بأن الحادثة إذا وقعت بادر أهل العلم إلى الاجتهاد وطلب الحكم وإظهار ما عندهم، فإذا لم يظهر من واحد منهم خلاف مع ارتفاع الموانع وطول الزمان دلّ ذلك على رضاهم بذلك الحكم، فكان ذلك بمنزلة التصريح، ولأن الواجب على المجتهد أن يظهر ما هو عنده حق، فإذا سكت دلّ على أن هذا الحكم عنده حق؛ إذ السكوت عن الحق حرام، وهو بعيد عن المجتهد الساعي في إقامة الحق خصوصاً عن الصحابة ﷺ. واحتج المنكرون لكونه إجماعاً وحجة بأن سكوت المجتهد لا يدل على الوفاق بل قد يكون لأمور أخرى: منها أنه لم يجتهد في =

[حكم الإجماع]

ثم إجماع من بعد الصحابة رضي الله عنهم **على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفاً، ثم إجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف، فقد اختلف العلماء في هذا الفصل، فقال بعضهم: هذا لايكون إجماعاً؛ لأن موت المخالف لايبطل قوله، وعندنا:** إجماع علماء كل عصر ....

= موافقة بعده، ومنها أن اجتهاده لم يؤده إلى شيء أو أدى إلى خلافه، ولكن سكت اعتماداً على أن كل مجتهد مصيب. ومنها أنه سكت خوفاً ودرءاً للفساد. ومنها أنه سكت للهيبة من أبين خلافه، وخوفاً من سطوته كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه في مسألة العول. والجواب: أن تلك الاحتمالات وإن كانت ممكنة عقلاً لكنها خلاف الظاهر من أحوال المجتهدين المتقين، وأما قصة ابن عباس فغير ثابتة، وقد ثبت أن عمر كان أشد انقياداً للحق، وقد أظهر خلافه كثير من الصحابة رضي الله عنهم. **الإجماع من بعد الصحابة إلخ:** أي بعد إجماع الصحابة الإجماع من أهل كل عصر بشرط أن لايكون إجماعهم مخالفاً لقول من سبقهم وهو الصحابة، فهذا الإجماع بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمأنينة دون اليقين. **فيه:** أي في ذلك القول الذي أجمعوا عليه.

مخالف: بأن اختلفوا أولا على قولين، ثم أجمع من بعدهم على أحد القولين كمسألة بيع أم الولد، فإنه لايجوز عند عمر، ويجوز عند علي، ثم بعد ذلك أجمعوا على عدم الجواز، فهذا القسم من الإجماع دون الكل، وسائر وجوهه فهو بمنزلة الخبر الواحد يقدم على القياس، يوجب العمل دون اليقين كالخبر الواحد. لم يبق وجه كونه أدون من سائر الأقسام. **فقال إلخ:** **فقال بعضهم** وهو أهل الظواهر وجماعة من الأصوليين، منهم أبوبكر الصيرفي من الشافعية والشيخ أبو الحسن الأشعري وأحمد بن حنبل والغزالي والجويني وهو إمام الحرمين، ونقله بعض المشايخ عن أبي حنيفة رحمه الله.

لايكون إجماعاً: حتى يبقى المسألة اجتهادية كما كانت، ويجوز لأحد أن يأخذ بالقول المخالف لهذا الإجماع، والدليل لهذا أن في حالة الإجماع لم يحصل اتفاق الأمة؛ لأن فيه قولاً مخالفاً، وهو قول من سبقهم فيه مخالف ولم يبطل قوله بموته إن مات. **لايبطل قوله:** وإلا لزم بطلان المذاهب الماضية، فإذا لم يحصل اتفاق جميع الأمة الذي هو شرط للإجماع علم بعدم الإجماع. والجواب: أنه مفروض فيما إذا لم يستقر خلافهم، فإنه يجري فيه، وهو حجة اتفاقاً. **وعندنا:** أي عند كثير من أصحابنا وأصحاب الشافعي وهو المنقول عن محمد، ونقله بعض المشايخ عن أبي حنيفة رحمه الله وهو المختار عند المصنف.

حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق، لكنه فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث، وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الآحاد، وإذا انتقل إلينا إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث

أي الصحابة أي بالسائل

المتواتر، وإذا انتقل إلينا بالإفراد كان كنقل السنة بالآحاد، وهو يقين بأصله، لكنه

أي الإجماع

لما انتقل إلينا بالآحاد أوجب العمل دون العلم، وكان مقدّماً على القياس.

أي الإجماع

حجة فيما سبق إلخ: فكلا الإجماعين مشتركان في كونهما حجة؛ لأن الأدلة السمعية عامّة يتناول كليهما، ولأنه لو لم يكن إجماعهم حجة تلزم تخطئة الأمة الأحياء في إجماعهم، وهم المجمعون من أهل العصر الثاني، واللازم باطل للأدلة الدالة على عصمة الأمة عن الخطاء. وإذا انتقل: ولما فرغ من ركنه ومراتبه شرع في كيفية نقله إلينا ومراتبه بهذا الاعتبار. نقله: أي نقل ذلك الإجماع. الحديث المتواتر: حتى يكون موجباً لليقين والعمل، كإجماعهم على خلافة أبي بكر رضي الله عنه، فإن هذا الإجماع منقول إلينا بنقل المتواتر.

انتقل إلينا بالإفراد: أي بخبر الآحاد من دون الوصول إلى حدّ التواتر كان كنقل السنة بالآحاد كقول عبيدة السلماني: اجتمع الصحابة على محافظة الأربع قبل الظهر وعلى الإسفار في الفجر وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت وعلى تركيد المهر بالخلوة الصحيحة، ولم يمثله بالحديث المشهور عند الأصوليين كالمتواتر إلا أن المشهور في قرن الصحابة لم يبلغ حدّ التواتر، وهذا الأمر لايتحقّق في الإجماع؛ لأنه لم يكن في زمن النبي ﷺ حتى يقال في قرن الصحابة للمنقول خبر الآحاد، ثم بعد ذلك تواترٌ بل هو شئ في زمن الصحابة، فبعد ذلك ليس الآحاد أو متواتر؛ فلذلك قال كنقل السنة بالآحاد، فيكون حكمه كحكم خبر الآحاد. ثم بيّن وجه الشبهة بقوله: وهو إلخ.

يقين بأصله: مثل السنة، فكما أن السنة قطعيّ ويقين بأصلها لكونها منسوباً إلى المعصوم، فكذلك الإجماع قطعيّ ويقين بأصله لكونه منسوباً إلى الأمة المعصومة عن الخطاء. دون العلم: أي إنما صار ظنّياً بحسب النقل بخبر الآحاد، كما أن السنة صارت ظنية بحسب النقل بخبر الآحاد، فلهذا أوجب العمل لا اليقين، ولهذا لايكفّر جاحدها. وكان: ذلك الإجماع مقدما على القياس كما أن السنة تقدم عليه؛ لأن القياس ظنيّ الأصل. هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء، وقال بعض فقهائنا والغزالي: إن الإجماع بخبر الواحد لايثبت ولا يكون موجباً للعمل، واستدلّوا عليه بأن فيه إثبات أصل عظيم من أصول الفقه بالظاهر أي بدليل ظنيّ وقياسه على خبر الواحد، والأصول لاينبغي أن تثبت بالظني؛ لأن الأصول حجة قطعية اعتقادية يتوصّل به إلى إثبات الأحكام العملية.

ف: اختلفوا في انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل على ستة أقوال: الأول أنه لايعتبر، وهو مذهب الجمهور. ■

باب القياس

[تعريف القياس]

وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه.

= والثاني أنه يعتبر، وهو مذهب محمد بن جرير الطبري وأبي بكر الرازي من أصحابنا وأبي الحسن الخياط وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه. الثالث إن بلغ المخالفون عدد التواتر لا ينعقد وإلا ينعقد، وهو مذهب أكثر الأصوليين. الرابع إن سلّم الأكثر اجتهاد المخالف فيه لا ينعقد وإلا ينعقد. الخامس أن قول الأكثر لا يكون إجماعا ويكون حجة. السادس أن اتباع الأكثر أولى وجاز خلافه، والحق هو الثاني بثلاثة أوجه: الأول أن لفظ المؤمنين ولفظ الأمة الواردين في الأدلة الدالة على عصمة الأمة وكون الإجماع حجة، صادقان على الأكثر وإن خالفهم الواحد والاثنان كما هو المعروف، كما يقال: بنو تميم يكرمون الضيف أي أكثرهم.
والثاني قوله ﷺ: "اتبعوا السواد الأعظم وهو الأكثر". [ابن ماجه، رقم: ٣٩٥٠] وقوله: "من شذّ شذّ في النار"، [الترمذي، رقم: ٢١٦٧] والواحد والاثنان بالنسبة إلى الجمهور شاذ مغلوب، فلا يعبأ بقوله. والثالث الإجماع؛ فإن الصحابة ﷺ اتفقوا على خلافة أبي بكر ﷺ مع مخالفة عليّ وسعد بن عبادة ﷺ، وعدوا ذلك إجماعا، ومن أنصف في نفسه يعلم أن اشتراط الكل يهدم أساس الإجماع. ولما فرغ من بحث الإجماع شرع في بحث القياس وأخره عن الإجماع لكونه أدون منه قوة.
نفس القياس: أي معناه وحده لغة وشرعا، فإنه سيبيّن معناه اللغوي والشرعي.
وشرطه: فيبيّن المصنف في هذا الباب شرط القياس وركنه وحكمه ودفعه كما سيأتي، ووجه حصر الباب في تلك الأمور الخمس أن الشيء إذا لم يعرف معناه اللغوي والاصطلاحي لا يصحّ البحث عنه؛ لأن البحث عن المجهول عبث، وبعد تعيّن معناه إما أن يعتبر باعتبار ما هو مانع ودافع له أو لا، وعلى التقدير الثاني إما أن يعتبر باعتبار ما يتوقف على ذلك الشيء أو لا، بل يتوقف الشيء عليه، والمراد بالركن العلة التي هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع؛ إذ هي ركن القياس كما سيأتي، والمراد بالبحث عن الركن، البحث عما يتعلق بالعلة من الأحكام والشروط على ما يأتي في بيان ركنه، لا بيان أن ركنه العلة؛ لأن ركنه يعلم من بيان نفسه، والمراد من حكم القياس: الأثر الثابت به، وهو تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهي نتيجة القياس. فالقياس تبيّن أن العلة في الأصل هنا تثبت الحكم في الفرع لا تعديه الحكم وإثباته في الفرع؛ لأن هذا المعنى معلول للقياس والقياس علة، والعلة غير المعلول، والمراد بالدفع: دفع الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة من أصحاب الشافعي، فإن للشافعية عللا طردية، ولنا مؤثرة، فنحن ندفعها على وجه نلجئهم إلى القول بالتأثير، والشافعية تدفع العلل المؤثرة ثم نجيبهم عن الدفع، فهذا البحث هو أساس المناظرة، وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث، وسيأتي الوضوح، فانتظر

أما الأول فالقياس هو التقدير لغةً، يقال: قس النعلَ بالنعل أي قدره به واجعله نظير الآخر. والفقهاء إذا أخذوا حكمَ الفرع من الأصل سمّوا ذلك قياساً؛ لتقديرهم (الأحد المذكور) **الفرع بالأصل في الحكم والعلة.**

[شروط القياس]

وأما شرطه فأن لايكون الأصل مخصوصاً بحكمه بنص آخر،

الأول: هو بيان نفس القياس فشرع أولا في بيان معناه اللغوي فقال: فالقياس هو إلخ: اعلم اختلف العلماء في معناه اللغوي، فذهب ابن الحاجب وأتباعه إلى أن معناه: المساواة، يقال: فلان يقاس بفلان أي يساويه، وذهب الأكثرون إلى أن معناه لغةً: التقدير، وهذا أظهر؛ لأن القياس صفة القائس، والمساواة صفة المقيس أو المقيس عليه، والضمير في قوله: "اجعله" يرجع إلى النعل نظراً إلى ظاهر اللفظ وإن كان مؤنثا سماعيا، ثم شرع في المعنى الاصطلاحي. والفقهاء إذا أخذوا إلخ: والمراد من الأخذ إثبات مثل حكم الأصل في الفرع، والحاصل إذا أظهروا حكم الفرع من الأصل المقيس عليه بسبب اشتراك الوصف الذي هو علة الحكم في الأصل والفرع.

قياساً: وهذا معنى القياس في اصطلاح الفقهاء، والمناسبة بين المعنيين أي اللغوي والاصطلاحي ظاهرٌ نبّه المصنّف بقوله: لتقديرهم الفرع إلخ. فالمعنى الاصطلاحي موافق للمعنى اللغوي في التقدير إلا أن في اللغة التقدير مطلق، وفي المعنى الاصطلاحي التقدير بين الأصل والفرع في العلة والحكم، فظهر أن التساوي في العلة والحكم بين الأصل والفرع شرط للقياس، وهذا ليس بحد حقيقي للقياس، بل الحد المنقول عن الشيخ أبي المنصور هو: إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر، واختار لفظ الإبانة دون الإثبات؛ لأن القياس مُظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى.

وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترازاً عن لزوم القول بانتقال الأوصاف، فإنه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم انتقال حكم الأصل الذي هو أيضاً وصف إلى الفرع والعلة التي هي الوصف من الأصل إلى الفرع، وهذا باطل، وذكر لفظ "المذكورين" ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين، كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز.

وأما شرطه: أي القياس فأربعة، الاثنان منها عدميان والاثنان منها وجوديان، فقدّم العدميين على الوجودي، لأن الكون بالعدم مقدّما على الوجود، فالأول من العدميين فأن لا يكون إلخ. الأصل: اعلم أن الأصل في القياس عند جمهور العلماء من الفقهاء هو محلّ الحكم المنصوص عليه، كما إذا قيس الأرز على البر في تحريم البيع بجنسه متفاضلاً، كان الأصل هو البر؛ لأنه محلّ حكم الحرمة في البيع بجنسه متفاضلاً، والنص قد ورد فيه، مع

كرامةً له، وأن لايكون الأصل معدولاً به عن القياس، كإيجاب الطهارة بالقهقهة
والشرط الثاني
في الصلاة. وأن يتعدّى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره .....
والشرط الثالث من الرابع

= النبي ﷺ: من شهد له خزيمة فحسبه. كرامة له: لأنه فهم من بين الحاضرين أن خبر الرسول ﷺ بمنزلة المعاينة، فلذا تجوز الشهادة على المدينة بجواز على خبره ﷺ، فلم يقاس عليه غيره سواء كان مثله أو فوقه لزم مخالفة النص الموجب للاختصاص.

وأن لا يكون الأصل إلخ: أن لايكون الأصل مخالفاً للقياس؛ إذ لو كان هو بنفسه مخالفاً للقياس فكيف يقاس عليه غيره. والمعدول عن القياس يكون على أربعة أوجه: الأول: أن يخصّص ويستثنى حكم النص بلا سبب معقول كشهادة خزيمة. والثاني: أن يشرع حكم من جانب الشارع ولايعقل وجهه كأعداد الركعات، فإنه لايعقل وجه الأعداد. ونسبه هذا القسم معدولاً به عن القياس مجاز؛ إذ لا عموم له ولا قياس له حتى يسمّى المستثنى خارجاً عن القياس. الثالث: الأحكام المشروعة المبتدأة كرخص السفر والمسح على الخفين، وهذا وإن كان يفهم وجهه؛ لأنا نعلم أن رخص السفر لأجل المشقة، ولكن لايقاس عليه غيره أيضاً، ونسبة هذا القسم معدولاً به عن القياس أيضاً مجاز، وهذه الأقسام الثلاثة لايقاس عليها غيرها بالاتفاق. والرابع أن يستثنى حكم من قاعدة سابقة، ولكن يفهم وجه الاستثناء بنظر دقيق كالاستحسان، فعند جمهور فقهائنا إذا ثبت حكم في محل الاستثناء يجوز تخصيصه قياساً على الحكم الأول خلافاً للبعض. فمراد المصنّف من كون الأصل معدولاً به عن القياس: ما لايعقل معناه أصلاً ويخالف القياس من كل وجه، فلايورد عليه بالاستحسان، ولكن يرد أن الشرط الثاني مغن عن الأول؛ لكونه من أقسامه كما عرفت آنفاً، فلايستحسن التقابل بينهما.

بالقهقهة في الصلاة: فإن إيجاب الطهارة بالقهقهة في الصلاة المطلقة مخالف للقياس ثبت بالنص، وهو قوله ﷺ: "ألا من ضحك منكم قهقهة فليعد الصلاة والوضوء جميعاً" [الدارقطني، رقم: ٦٠٢]؛ إذ القياس أن يزول الطهارة بالخارج النجس وهو الحدث، والقهقهة ليست بحدث، فهذا أصل مخالف للقياس فلا يقاس عليه الانتقاض فيمن قهقه في الصلاة والجنازة وسجدة التلاوة، فلاينقض وضوءه بالقهقهة في سجدة التلاوة وصلاة الجنازة؛ لأن الأصل ثبت في الصلاة المطلقة وهما ليستا بصلاة مطلقة، فلاينقض الوضوء بالقهقهة في سجدة التلاوة وصلاة الجنازة، فهذا الأصل لايتعدّى حكمه. وأن يتعدّى الحكم إلخ: هذا الشرط يتضمّن شروطاً أربعة وإن كان باعتبار التسمية واحداً، ويجوز أن يسمّى هذه أمور التي تشترك في أمر واحد باسم واحد، والشروط الأربعة راجعة إلى نفس التعدي، بخلاف الشرطين الأولين؛ فإنهما ليسا من التعدّي بل من شروط التعدي، كذا في بعض الشروح. فالأول أن يكون الحكم المعدى شرعياً لا لغوياً كما ذهب إليه ابن شريح من أصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني =

ولا نصّ فيه، فلا يستقيم التعليل لإثبات اسم الخمر لسائر الأشربة؛ لأنه ليس بحكم شرعيّ،

= والثاني أن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه، أي بلا تفاوت وتغير، والثالث أن يكون الفرع نظيراً للأصل لا أدون منه، والرابع أن لا يكون النص في الفرع، ويمكن أن نخرج الشرطان الآخران من قول المصنف سوى الشروط الأربعة. أحدهما أن يكون الحكم المتعدي ثابتاً بالنص لا بالقياس؛ لأنه إن اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة لغو، وإن لم يتحد بطل أحد القياسين؛ لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع، وثانيهما أن يتعدى الحكم؛ لأنه إن لم يتعد لايصح التعليل عندنا خلافاً للشافعي، ولكن لا ثمرة لهما كما لايخفى، فالمصنف رحـ فرّع على كل من الشروط الأربعة تفريعاً كما سيأتي تحقيقه.

فلا يستقيم التعليل إلخ: هذا التفريع على أول الشروط، وهو كون الحكم شرعياً، فإن ابن سريج والباقلاني وقوم من أهل العربية قالوا: الخمر ما تخامر العقل، فالنبيذ إذا بلغ حد السكر وخامر العقل نسميه خمراً ونحكم بالحد بشرب القليل والكثير منه، قليله وكثيره حرام بعينه؛ لكونه من أفراد الخمر المحرّمة لعينها، واستدلوا بعصير العنب؛ لأنه لايسمّى خمراً قبل الشدة المطربة، فإذا حصلت تلك الشدة يطلق عليه اسم الخمر، وإذا زالت زال الاسم، فهذا الدوران يفيد الظن، فغلب على ظننا أن العلة لذلك الاسم هي وصف الشدة، فما وجدنا الشدة فيه أطلقنا عليه اسم الخمر وقلنا: إنه حرام بعينه، قليله وكثيره سواء في ذلك كالنبيذ. فالحاصل أنهم يخرجون العلة في الأصل اللغوي لإطلاق الاسم عليه، فما وجدوا فيه هذه العلة أطلقوا عليه اسم الأصل، ولكنه فرق بين أن يعطى للنبيذ حكم الخمر إذا بلغ حد السكر لاشتراك العلة وبين أن يطلق عليه اسم الخمر، فإن الأول قياس في الحكم الشرعيّ، والثاني قياس في اللغة.

بحكم شرعي: دليل على قوله: "فلا يستقيم"، وحاصله أن التعليل لإثبات اسم الخمر على سائر الأشربة حكم لغويّ ليس بحكم شرعي، والتعليل إنما احتيج إليه في الحكم الشرعي؛ إذ اللغات توقيفية على السماع، فإن ثبت من أهل اللسان فلا قياس، وإن لم يثبت لم يكن الإطلاق حقيقة، والتعليل في اللغة غير مستقيم؛ إذ الوضع قد يكون لرعاية المعنى ورعاية سبب الوضع وترجيح الاسم على الغير، فالقارورة وإن سميت بهذا الاسم بمعنى أنه يتقرّر فيه الماء، ولكنه لايصلح أن يطلق على الدن ويطلق للإنسان اسم القارورة وإن كان يتقرّر فيهما الماء، فعلم من هذا أن تسمية القارورة بهذا الاسم علة أخرى سوى التقرّر وهو الوضع، فتأمل*.

---

* فتأمل: قوله "فتأمل" إشارة إلى بحث، وهو أن اشتراط كون الحكم شرعياً إن كان لمطلق القياس فهو باطل؛ إذ قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التأليف، وقياس كثير من الأغذية في الحرارة على العسل بجامع الحلاوة شائع لايتوقف على الشرع. وإن كان للقياس الشرعي فلايصح التفريع، والتحقيق أنه شرط القياس الشرعي على معنى أنه يشترط فيه كون الحكم حكماً شرعياً، إذ لو كان لغوياً أو حسياً لايثبت به المطلوب، وهو إثبات حكم شرعيّ للمساواة في العلة.

ولا لصحة ظهار الذمي لكونه تغييراً للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل إلى إطلاقها
أي لا يصلح التعليل — لكونه من التعليل — وهو ظهار المسلم
في الفرع عن الغاية، ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر إلى المكره والخاطئ؛
وهو ظهار الذمي — أي لا يصلح التعليل
لأن عذرهما دون عذره، فكان تعديته إلى ما ليس بنظيره ولا لشرط الإيمان في رقبة
أي الخاطئ والمكره — أي لا يصلح التعليل
كفارة اليمين والظهار ....

ظهار الذمي: تفريع على الشرط الثاني، وهو أن يكون التعدية في الحكم بعينه أي بلا تغير، وإنما شرطنا هذا لأنه لا مساواة بين الأصل والفرع، فلو تغير حكم الأصل في الفرع لزم إثبات حكم آخر ابتداء في الفرع غير الحكم الثابت في الأصل. وهذا عندنا، والشافعي يقول: يصح ظهار الذمي قياساً على ظهار المسلم، كما يصح طلاقه قياساً على طلاقه. فأجاب المصنف بقوله بأن هذا التعليل غير مستقيم لفوات الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه. **إلى إطلاقها:** أي الحرمة، متعلق بقوله: "تغييراً".

عن الغاية: متعلق بإطلاقها، والحاصل أن في هذا التعليل لم يتعد حكم الأصل بعينه، وهو الحرمة المنتهية بالكفارة إلى الفرع، بل تغير هذا الحكم حيث صار مطلقاً عن الغاية؛ إذ لا غاية للحرمة في ظهار الذمي، بل هي حرمة مؤبدة؛ لأنه ليس بأهل الكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة، وفي ظهار المسلم حرمة منتهية بالكفارة، فلما كفر المسلم رفع الحرمة؛ إذ المسلم أهل للكفارة، فلو كانت الحرمة في ظهار الذمي أيضاً منتهية بالكفارة كما كان في ظهار المسلم لكان التعليل صحيحاً لتعدية الحكم بعينه وهو الحرمة المنتهية.

ولا لتعدية الحكم إلخ: تفريع على الشرط الثالث، وهو كون الفرع نظيراً للأصل، ودفع لقياس الشافعي، فإنه يقول: لما عذر الناسي في الفطر وصح صومه كما ورد في الحديث: "إنما أطعمك الله وسقاك" [البخاري، رقم:١٩٣٣] فعذر المكره والخاطئ أولى بالقبول؛ لأنهما ليسا قاصدين في الفعل، والناسي كان عامداً، فيصح صومهما أيضاً قياساً على صومه. فأجاب المصنف بقوله بأن هذا التعليل غير مستقيم لفوات الشرط الثالث، وهو كون الفرع نظيراً للأصل؛ إذ الفرع وهو الخاطئ والمكره ليس مساوياً للأصل وهو الناسي، بل أدون منه.

دون عذره: أي الناسي؛ لأن النسيان يقع بلا اختيار من جانب صاحب الحق وهو الله تعالى، وفعل الخاطئ والمكره مضاف إلى الخاطئ والمكره، فلا ينسب إلى صاحب الحق؛ لأن الخاطئ مذكر لنفسه ولكنه مقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه، والمكره أكرهه وألجأه إنسان مكلف غيره، فلم يكن عذرهما كعذر الناسي. **تعديته:** أي الحكم، وهو عدم الإفطار من الناسي. **ما ليس بنظيره:** وهو الخاطئ والمكره، فيفسد صومهما لا صومه. **لشرط الإيمان إلخ:** تفريع على الشرط الرابع، وهو أن لا يكون نص في الفرع، سواء كان موافقاً له أو مخالفاً كما هو المختار عند القاضي الإمام أبي زيد ومن تابعه من المتأخرين، وعند الشافعي ومشايخ سمرقند

[جواز الإبدال في باب الزكاة]

وكذلك جواز الإبدال في باب الزكاة ثبت بالنص **لا بالتعليل**؛ لأن الأمر بإنجاز ما
أي بإيفاء
وعد **للفقراء** رزقا لهم مما أوجب لنفسه على الأغنياء من **مال مسمى لا يحتمله**، مع
بيان لما وعد مفعول
اختلاف **المواعيد يتضمن الإذن بالاستبدال**. ....

وكذلك جواز إلخ: أي مثل ثبوت تخصيص القليل بالنص ثبت جواز الإبدال في باب الزكاة، دفع لما يقال أصل تحريره: أن الشرع أوجب الشاة في زكاة السوائم في جنس النصاب، حيث قال ﷺ: "في خمس من الإبل شاة". [الترمذي، رقم: ٦٢١] ولما علمنا بأنها مال صالح للحوائج، وكل ما هو كذلك يجوز أداؤه، قلنا بجواز أداء قيمة الشاة باشتراك العلة فقد أبطلتم فيه الشاة المفهوم من النص صريحا حيث جوزتم القيمة مكانها، فقد تغير حكم النص بعد التعليل؛ لأن قبله كان عين الشاة واجبة وبعده لم يبق، فأجاب المصنف بأن هذا الجواز ثبت بالنص أي بدلالة النص أو باقتضائه. قال بعض الشارحين: المراد بالنصوص الواردة في ضمانة الأرزاق كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود:٦).

لا بالتعليل: بل هذا الحكم ثبت قبل التعليل بالنص. ما وعد للفقراء كما وعد في قوله: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ﴾ الآية. **مال مسمى**: أي معين كالشاة والبقر والإبل بيان ما أوجب على الأغنياء. **لا يحتمله**: أي إنجاز ما وعد. **المواعيد**: الإنجاز، وهي المأكل والمشرب والملبس والمركب والمسكن ونحو ذلك مما يحتاج إليه الناس؛ إذ المال المسمى أي نفس لا يكفي لتلك الحوائج. **يتضمن الإذن**: من صاحب المواعدة وهو الله سبحانه.

بالاستبدال: أي استبدال الشاة بالقيمة التي بها يتوسل إلى جميع الحوائج. وقوله: "الأمر بالإنجاز" اسم "لأن"، وقوله: "لا يحتمله" صفة لمال مسمى، وقوله: "يتضمن الإذن" خبر "لأن"، وحاصل الكلام أن الزكاة حق الله تعالى ابتداء؛ إذ هي عبادة، والمستحق للعبادة هو الله تعالى لا غيره، فالزكاة أولا تقع في يد الله تعالى كما قيل: "الصدقة تقع أولا في كف الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير"، ثم أمر بإنجاز ما وعد للعباد من المأكل والمشرب والملبس ونحو ذلك من ذلك المال الذي أخذه من الأغنياء، وإنما فعل هذا لئلا يتوهم أن الله لم يرزق الفقراء بل رزقهم الأغنياء، ولاشك أن حوائج الفقراء متنوعة لا يمكن دفعها من مال معين، فهما بالأمر الذي أمر به الأغنياء وهو إعطاء حق الله تعالى للفقراء لإيفاء وعده تعالى يدل على إذنه بالاستبدال حتى يتحقق مواعيده المتنوعة؛ إذ إيفاء مواعيده من مال معين غير ممكن الوقوع عادة، ففهم من هذا الأمر أن مقصوده من الشاة قيمتها، وإنما ذكر اسم الشاة لتكون معيارا لمقدار الواجب؛ إذ بها يعرف القيمة.

وهذه الأسماء أسباب الحاجة، وهو بجملتهم بمنـزلة الكعبة للصلاة، وكلها قبلة
أي كلهم
للصلاة، وكل جزء منها قبلة.
أي الكعبة

[ركن القياس]

وأما ركنه فما جعل علماً على حكم النص ....
القياس

الأسماء: التي ذكرها الله تعالى في المصارف من الفقراء وابن السبيل والغارم وغيره. أسباب الحاجة: يعني منها أن مسمّى كل واحد منها صاحب الحاجة، فكأنه قال: "إنما الصدقات للمحتاجين بأي سبب احتاجوا" فكلهم جنس واحد لا أجناس مختلفة، حتى يجب الصرف إلى كل جنس، فعلم ثبت أن النص لايدلّ على استحقاقهم الواجب على صاحب المال، بل على أنهم مصارف صالحة لصرف الواجب إليهم.

بمنـزلة الكعبة: فكما أن الكعبة ليست مستحقة للصلاة ولكنها صالحة لصرف الفرض إليها فكذا هؤلاء المحتاجون. وكلها قبلة: فكذا جميع الأصناف مصرف للزكاة.

قبلة: فكذا كل واحد منهم مصرف، فيجوز الصرف إلى جميع الأصناف وإلى صنف واحد بل إلى شخص واحد، فثبت بما ذكرنا أن حكم النص بيان أنهم مصارف الزكاة بسبب الحاجة المتنوعة، وبالتعليل لم يتغير هذا الحكم حتى يلزم علينا ما أوردتم، وهذا الجواب على تقدير أن تكون اللام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ وغيره من لام العاقبة، ويمكن أن يجاب على تقدير أن يسلّم كون اللام للتمليك بعد تمهيد مقدمة، وهي أن مدار استدلال الشافعي رحمه الله على أن يكون الواجب قبل القبض حقّ الفقير ليجب الصرف إلى جميعهم؛ لأن في الصرف إلى صنف واحد أو إلى شخص واحد يلزم إبطال حق الباقين، فلما تمهّد هذا فنقول: سلّمنا أن اللام للتمليك ولكنها لا تدلّ على أن الواجب قبل الأداء يكون ملكاً للفقير وغيره؛ لأن النص إنما أثبت الملك لهم بعد ما صار الواجب صدقة حيث قال: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ والصدقة إنما تكون بعد الأداء إلى الله تعالى بقبض الفقير، فبعد أخذ الفقراء هذا الواجب لم يكن ملكاً لهم؛ لأن أيديهم نائبة مناب يد الله تعالى، فلما لم يكن ملكاً لهم في هذا الوقت فلم يجب الصرف إلى جميع الأصناف، وإنما يثبت الملك بعد إعطاء صاحب الزكاة، ولكن لما أعطاهم صاحب الزكاة لم يكن لهم شيء واجباً، فهو مختار بين أن يصرف إلى جميع الأصناف، أو إلى صنف واحد وشخص واحد. ولما فرغ المصنف عن بيان شروطه شرع في بيان ركنه فقال: وأما ركنه.

فما: أي فهو الوصف الجامع بين الأصل والفرع المسمّى علة الذي جعل علماً أي أمارة وعلامة.

على حكم النص: أي الأصل، مثاله في قولنا: الأفيون حرام؛ لأنه مسكر كالخمر، فنحن نقيس حرمة الأفيون على الخمر، فركن هذا القياس هو وصف السكر الذي جعل علامة على حكم الخمر، فإذا لما تفحصنا أحوال الخمر فما وجدنا غير السكر علة لحرمتها، فهذا السكر هو الوصف المشترك بين الخمر والأفيون،

مما اشتمل عليه النص، وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده فيه، وهو الوصف
أي جعل — أي الأصل
الصالح المعدل بظهور أثره في جنس ....
أي [illegible]

= بسبب اشتراكه معه في حكم الخمر وهو الحرمة في الأصول، فركن هذا القياس هو هذا الوصف، إذ به قيام القياس. والركن في اللغة يقال للجانب الأقوى للشيء، وفي عرف الفقهاء: ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء إلا به، كالقيام والركوع للصلاة، فلما لم يكن للقياس وجود إلا بهذا الوصف جعل ركناً له، وإنما جعله علماً على حكم النص؛ لأن موجب الحرمة في الخمر مثلاً هو الله تعالى؛ إذ التحريم والتحليل منه تعالى حقيقة، وإنما السكر علامة على هذا التحريم. ثم اختلف مشايخ العراق: فالوصف علامة على حكم الفرع؛ لأن في الأصل النص موجود لا احتياج إلى الوصف. وقال بعض المشايخ: علامة على حكم الفرع والأصل جميعاً.
مما اشتمل إلخ: أي مما يجوز عند العلماء أن يشتمل عليه النص. جاء بكلمة "من" أي يكون ذلك الشيء من الأوصاف التي اشتمل عليها النص.
والحاصل أن الوصف الذي جعل علماً على حكم النص وهو العلة لحكم النص، يجب أن يشتمل عليه النص، أي يثبت في النص كونه علة، سواء كان هذا الثبوت في ذلك النص الذي ورد حكمه، كما في قوله ﷺ: "الهرة ليست بنجسة؛ لأنها من الطوافين والطوافات عليكم" [الترمذي، رقم:٩٢] فحكم النص في هذا الحديث عدم نجاستها، وعلته الطواف، فهذه العلة يشتمل عليها هذا النص؛ لأنه بقوله ﷺ ثبت علة عدم نجاستها حيث علل "لأنها من الطوافين" الحديث، أو في نص آخر، سواء كان هذا الاشتمال بالإشارة أو الصراحة.
بوجوده فيه: أي بسبب وجود ذلك الوصف الذي جعل علماً، والحاصل بوجود ذلك الوصف الذي جعل علماً على حكم النص يكون الفرع في نفس نظير الأصل أي المنصوص عليه، ويفهم من هذا أن أركان القياس أربعة: الأصل، والفرع، والحكم، والعلة، وإن كان أصل الركن هو العلة. **الوصف:** أي الذي جعل علماً على حكم النص، وقيل: إنه ركن القياس هو الوصف المشترك بين الأصل والفرع المسمى بعلة. اعلم اختلف العلماء على مذاهب: فقال بعضهم: الأصل في النصوص عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل، وقال بعضهم: الأصل التعليل بكل وصف صالح للتعليل إلا أن يوجد المانع عن البعض، وقال بعضهم: التعليل ببعض الأوصاف الصالحة لإضافة الحكم إليه، وهذا هو الحق عند الجمهور، فحينئذ لا بد له من تمييز ودليل يدل على أن هذا الوصف هو العلة دون غيره من سائر الأوصاف، فهو إما النص دل بصراحة أو إشارة، أو الإجماع بلا خلاف. وبعد عدم النص والإجماع فقال جماعة: الاطراد يكفي، وهو وجود الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها.
وقيل: وجوده بوجودها فقط؛ إذ المعدوم لا يصلح علة، وقال الآخرون: لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد؛ لأن الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بينه وبين الشرط، فلا بد من معنى يعقل به كون الوصف علة=

الحكم المعلّل به، ونعني بصلاح الوصف ملاءمته، وهو أن يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله ﷺ وعن السلف.

[مثال تعليل بوصف ملائم]

كقولنا في الثيب الصغيرة: إنها تزوّج كرهًا؛ لأنها صغيرة ....

= وذلك المعنى كون الوصف صالحًا معدولًا به: أي بالوصف الحاصل الوصف الذي يجعل علة لحكم المعنى لا بدّ له من أمرين: أحدهما الصلاحية التي أشار إليها بقوله: "الصالح"، والثاني العدالة التي أشار إليها بقوله: "المعدل إلخ"، وإنما شرط هذان الأمران؛ لأن الوصف بمنزلة الشاهد، فكما لا بد للشاهد من وصف الصلاحية وهي العقل والبلوغ والإسلام والحرية، ووصف العدالة وهي التدين، فكذا لا بد للوصف المذكور من هذين الوصفين. ثم شرع في بيان الوصفين فبدأ أولاً بذكر الصلاحية فقال: ونعني إلخ ملاءمته وهي الموافقة بحيث بأن يصح إضافة الحكم إليه ولا يكون نائيًا عنه كالإسلام، فإنه لا يصح نسبة الفرقة بإسلام أحد الزوجين إليه، كما نسب إليه الشافعي رحمه، بل العلة في ذلك هو إباء أحد الزوجين عن الإسلام، فهذا الوصف لا يأبى أن يكون الفرقة منسوبة إليه، بخلاف الإسلام، فإنه عرف عاصمًا للحقوق لا قاطعًا لها. وهو: أي صلاح الملاءمة في الوصف.

أن يكون على موافقة إلخ: بأن يكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبي ﷺ والصحابة والتابعون الكرام، ولا يكون منتبذة عنها؛ لأنهم كانوا يعللون بالأوصاف الملائمة للأحكام لا النائية عنها. فقوله: "أن يكون إلخ" على سبيل التمثيل، وليس معناه أن الملاءمة هو كون الوصف معتبرًا عند الشارع؛ إذ لا يكون الفرق بين الملاءمة والتأثير بل معناه ما قلنا. نعم عند الشافعية: الملاءمة أخص من المناسبة؛ لأن المناسبة كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف إليه الحكم انتظم كالإسكار لحرمة الخمر، فإن الإسكار وصف يزيل العقل الذي هو مدار التكليف، بخلاف سائر أوصاف الخمر: لكونها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن، فإن ذلك لا يصلح لحرمة الخمر. والملاءمة كون الوصف معتبرًا عند الشرع، والمناسب قد يكون معتبرًا عند الشرع وقد لا يكون، فلما اعتبر أصحاب الشافعي رحمه الملاءمة في الوصف فلا حاجة لهم بعد ذلك إلى التأثير، فلهذا يكتفون بهذا القيد وهو الملاءمة، فبعد الملاءمة لا يجب العمل بالوصف إلا بعد كونه مؤثرًا عندنا؛ إذ الملاءمة عندنا مرادفة للمناسبة التي لم يوجد في معناها التأثير، وعقلاً أي موافقًا لحال الصحة في النقب عند الشافعي رحمه، إذ التأثير موجود في الملاءمة عنده، فافهم هذا المقام؛ فإنه من مزال الأقدام.

كقولنا في الثيب إلخ: اختلف في علة ولاية النكاح، فعندنا الصغر علة، وعند الشافعي رحمه البكارة، فالصغيرة البكر يولى عليها اتفاقًا لوجود العلة عندنا وعنده، والبكر البالغة يولى عليها عنده لا عندنا، والصغيرة الثيب لا يولى =

وإذا ثبت الملائمة لم يجب العملُ به إلا بعد العدالة عندنا، وهي الأثر؛ لأنه يحتمل
أي الوصف — أي من الشارع
الردّ مع قيام الملائمة، فيتعرّف صحته بظهور أثره في موضع من المواضع: ....
من الشارع

العمل به: أي بالوصف الصالح، بل يجوز تحقق إن عمل به بعد العمل. عندنا: وأما عند أصحاب الشافعي بحيث فلا يجب العلم بعد الملائمة إلا بالإخالة*، وذلك لأنه لايجب للقاضي أن يقضي بشهادة رجل صالح للشهادة مستور الحال ما لم يظهر ديانته، نعم إن قضى جاز فكذا الحال في الوصف، فلايجب أن يعمل به ما لم يظهر عدالته. قيام الملائمة: كالشاهد يحتمل الرد مع قيام الصلاحية، وهي كونه عاقلاً بالغاً حراً مسلماً؛ إذ بعض من العقلاء الأحرار المسلمين البالغين فاسق، فهو مردود الشهادة، فكذا بعض الأوصاف صالح لأن يجعل علة للحكم، ولكنه غير مقبول عند الشارع؛ إذ الوصف لايكون علة بنفسه بل بجعل الشارع.
موضع من المواضع: ومعناه أن يثبت بنص أو إجماع كون الوصف علة للحكم، وهذا يكون على أربعة أنواع: الأول أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم كالطواف في عين سؤر الهرة؛ فإنه ثبت بقوله ﷺ كون الطواف علة لعين ذلك الحكم، وهو عدم نجاسة سؤر الهرة. والثاني أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في جنس الحكم كالصغر، فإنه ظهر كونه علة في ولاية المال بالإجماع، وولاية المال جنس لحكم النكاح فصح جعل الصغر علة في ولاية النكاح أيضاً بسبب المجانسة. والثالث أن يظهر أثر جنس الوصف في عين ذلك الحكم كما ثبت كونه علة لإسقاط الصلاة بالنص، والجنون جنس للإغماء، فلما ثبت كون الجنون علة لسقوط الصلاة، فصح جعل الإغماء أيضاً علة لسقوطها. والرابع أن يظهر أثر جنس الوصف في جنس ذلك الحكم كمشقة السفر، فإنه ثبت بالنص كونها علة لسقوط الركعتين، فالمشقة جنس للحيض، وسقوط الركعتين جنس لسقوط الصلاة، فلاعتبار المجانسة صح جعل الحيض علة لسقوط الصلاة وإن ثبت الحكم وهو سقوط الصلاة عن الحائض بالقرآن؛ لأنه لم يثبت بنص وإجماع كون الحيض علة لسقوط الصلاة، فهو إنما يجعل العلة باعتبار جنسه وهو المشقة، وكلامنا في تعيين العلة بنص وإجماع لا في إثبات الأحكام، وسواء ثبت كون الوصف علة للحكم في ذلك النص الذي ثبت فيه الحكم كالطواف، فإنه وصف، وهو علة لحكم عدم نجاسة الهرة منصوصة فيما الحكم ثبت في ذلك الحديث الذي ورد فيه ذلك الحكم أو في غيره كالسكر، فإنه علة لحكم حرمة الخمر، فحرمة الخمر ثبت من القرآن.
وأما كون السكر علة هذه الحرمة فلم يثبت من القرآن بل من بعض الأحاديث، كقوله ﷺ: "كل مسكر حرام" [الترمذي، رقم:١٨٦٤] وسواء ثبت كون الوصف علة بصراحة النص أو الإجماع بأن يقول: هذا حرام لأجل هذا، أو لأنه كذا، أو علته كذا، أو بالإشارة والكناية بأن يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو أو نظيره التعليل لكان بعيداً، =

---

* الإخالة: الإخالة عند الشافعية تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الأصل، لا بنص ولا بغيره، والحاصل بمجرد وقوع خيال عليه في قلب المجتهد بغير نظر إلى نص وشاهد آخر يحكم بعليته.

في صلاته أنه يركع بها قياساً؛ لأن النص قد ورد به، قال الله تعالى: ﴿وخرّ راكعاً وأناب﴾، وفي الاستحسان لا يجزئه؛ لأن الشرع أمرنا بالسجود والركوع خلافه

وهو غاية التعظيم — أي لايخفى

كسجود الصلاة، فهذا أثر ظاهرٌ، فأما وجه القياس فمجاز محض لكن القياس أولى

من الاستحسان

بأثره الباطن. بيانه أن السجود عند التلاوة لم يشرع قربةً مقصودةً حتى لايلزم

أي لم يثبت قربة بنفسه

بالنذر، وإنما المقصود مجرّد ما يصلح تواضعاً، ....

= وجه القياس أن الركوع والسجود متشابهان في الخضوع، ولذا أطلق اسم الركوع على السجود في تلك الآية، وذلك* لأن الخرور وهو أن يقع على الأرض لايتحقق في حالة الركوع بل في حالة السجدة، فظهر أن المراد بالركوع في تلك الآية هو السجدة، فلما ثبت أن الركوع والسجود متشابهان في الخضوع، والمقصود في سجود التلاوة هو الخضوع، فيجوز الركوع قياساً على السجدة لاشتراك وصف الخضوع بينهما.

خلافه: أي دونه في التعظيم، ولهذا لايجوز أحدهما مقام الآخر في الصلاة، فكذا في سجدة التلاوة، وإلى هذا أشار بقوله: "كسجود الصلاة لاتتأدّى بالركوع" إلخ. فهذا: أي كون الركوع غير السجود وعدم كفاية أحدهما عن الآخر أثر ظاهر في بادي النظر، وأما بنظر دقيق ففيه فساد، ولهذا رجّح القياس عليه، وأما القياس ففي بادي النظر فيه ضعف، ولذا سمّي القياس المقابل له بالاستحسان، وإليه أشار بقوله: فأما إلخ.

وجه القياس: أي وجه ضعف القياس في بادي النظر. فمجاز محض: أي ثبوته بالمجاز؛ لأنه تعالى أقام الركوع مقام السجود باعتبار المشابهة في التقرب، والمجاز في مقابلة الحقيقة ضعيف، وقد كان بناء القياس على المجاز، وبناء الاستحسان على الحقيقة، فهذا وجه ظهور أثر الاستحسان وفساد القياس في بادي الرأي.

بأثره الباطن: والحاصل إن كان القياس في بادي الرأي فاسداً والاستحسان صحيحاً لكن بالنظر الدقيق القياس أولى من الاستحسان؛ لأن أثر القياس في الباطن قوي، وأثر الاستحسان ضعيف، فمن الأول بقوله: "بيانه" أي بيان أثر الباطن للقياس. لايلزم بالنذر: فلو كان قربة مقصودة لوجب بالنذر، فهذا دليل على كونه غير قربة مقصودة. ما يصلح تواضعاً: ليتميّز المطيع المنقاد عن العاصي المتكبر كما يدل عليه آيات السجود، منها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً﴾ (الرعد:١٥)، ومنها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ (الحج:١٨)، أي يخضع له أهل السماء والأرض، فعلم أن المقصود من السجود في تلك المواضع التواضع.

---

* وذلك: أي كون المراد من الركوع في آية السجدة.

والركوع في الصلاة بمعنى هذا العمل بخلاف سجود الصلاة والركوع في غيرها.
فصار الأثر الخفي مع الفساد الظاهر أولى من الأثر الظاهر مع الفساد الخفي، وهذا قسم عزّ وجوده.

[المستحسن بالقياس الخفي]

وأما القسم الأول فأكثر من أن يحصى، ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته،

هذا العمل: أي يحصل منه هذا المقصود، فيجوز أن ينوب أحدهما مناب الآخر، فصار الركوع بمعنى السجود بعلة التداخل لاشتراك العلة وهي التواضع، فهذا أثر باطن للقياس، وقد ضعف أثر الاستحسان فيه بقوله: بخلاف إلخ. سجود الصلاة: بل هو قربة مقصودة حتى يلزم بالنذر، فلما كان قربة مقصودة فلا يتأدى بغيره. غيرها: أي الصلاة، حيث لا ينوب عن سجود التلاوة، وحاصله أن قياسكم لسجود التلاوة على سجود الصلاة حيث قلتم: "كما لا يتأدى سجود الصلاة بغيره فكذا سجود التلاوة لا يتأدى بغيره من الركوع"، وكذا قياسكم للركوع في الصلاة على الركوع في غير الصلاة حيث قلتم: "كما أن الركوع في غير الصلاة لا ينوب عن سجدة التلاوة فكذا الركوع في الصلاة ينبغي أن لا ينوب عنها" فاسد في إمعان النظر وإن كان في بادي الرأي صحيحا، ووجه الفساد أن السجود في الصلاة قربة مقصودة، وسجود التلاوة ليس على هذا الوصف، فكيف يصح أن يقاس أحدهما على الآخر في عدم أداء السجود بغيره، وإن الركوع في غير الصلاة ليس بعبادة، والركوع في الصلاة عبادة، والشرط فيما يتأدى به السجود أن يكون عبادة، فكيف يصح أن يقاس أحد الركوعين على الآخر في عدم أداء سجود التلاوة به. وهذا: أي ترجيح القياس على الاستحسان.

القسم الأول: وهو أن يترجح الاستحسان على القياس. أن يحصى: فمن شاء أن يطلع على أمثلته فليرجع إلى الهداية، فإنه مملوّ من هذا القسم، فلذا ما أوردنا مثالاً له. اعلم أن الاستحسان دليل يعارض القياس الجلي، والدليل المعارض للقياس الجلي نص وإجماع وضرورة، وقد يكون القياس الخفي، فيقال في الأول: الاستحسان بالأثر، وفي الثاني: الاستحسان بالإجماع، وفي الثالث: الاستحسان بالضرورة، وفي الرابع: الاستحسان بالقياس، وكما يثبت بالقياس الجلي حكم شرعي يثبت بكل واحد من تلك الأقسام الأربعة، لكن الحكم الثابت بالقياس الجلي يتعدى إلى غيره، وأما الحكم الثابت بباقي الأقسام فقد يتعدى وقد لا، فأراد المصنف أن يبين المتعدي وغير المتعدي، فقال: ثم المستحسن بالفتح وهو الحكم الثابت بالاستحسان. تعديته: إلى غيره؛ لأنه قياس من كل وجوه، غير أن أثره القوي خفي

بخلاف المستحسن بالأثر أو الإجماع أو الضرورة، كالسلم والاستصناع وتطهير الحياض والآبار والأواني. ألا ترى أن الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياساً؛ لأنه المدعي، ويوجبه استحساناً؛ لأنه ينكر وجوب التسليم بما ادّعاه المشتري ثمناً، ....

البائع　　　أي تسليم المبيع

بخلاف المستحسن بالأثر إلخ: فإن الحكم الثابت في كل واحد من تلك الأقسام الثلاثة في مقابلة القياس الجلي لا يتعدى إلى غيرها؛ لأنه غير معلول بعلة حتى يصح التعدية باشتراك العلة، بل هو معدول عن القياس، ثابت بالنص، والإجماع والضرورة.

كالسلم: مثال للاستحسان بالأثر؛ لأن القياس يأبى عن بيع السلم؛ لأنه بيع المعدوم، ولكنه ثبت بالنص، وهو قوله ﷺ: "من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم" (البخاري، رقم: ٢٢٤٠) فلا يصح تعديته حتى يجوز بيع المعدوم في غير ذلك قياساً على السلم. **والاستصناع:** مثال للاستحسان بالإجماع، فإنه انعقد الإجماع على جواز الاستصناع، وهو أن يأمر إنساناً ليخيط له القميص مثلاً بكذا، ويبين صفته ومقداره، ولا يذكر له أجلاً ويسلم الدراهم أولاً، والقياس يأباه؛ لأنه بيع المعدوم حقيقة وهو معدوم وصفاً، ولا يجوز بيع المعدوم إلا بعد تعينه حقيقة أو ثبوته في الذمة، فأما ما هو معدوم من كل وجه فلا يجوز بيعه، ولكن الأمة تركوا القياس وأجمعوا على جوازه من غير نكير، فهذا حكم ثبت بالإجماع مخالفاً للقياس، فلا يجوز تعديته.

وتطهير الحياض إلخ: مثال للاستحسان بالضرورة، فإن الحوض والبئر والآنية إذا تنجست طهرت بإخراج الماء الموجود في الحوض وصب الإناء، فتطهير هذه الأشياء ثبت بالضرورة الملجئة لعامة الناس إلى ذلك، وللضرورة تأثير في سقوط الخطاب، ولكن القياس يأبى تطهير تلك الأشياء؛ لأن إخراج كل الماء عبث لا يبقى قطرة، وصب الماء على الحوض والبئر بعد ذلك للتطهير كما يصب على الثوب وغيره غير ممكن، فلا بد أن يدخل فيهما الماء للتطهير، وهذا لا يحصل الطهارة؛ لأن الماء الداخل في الحوض والذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس، وكذا الدلو يتنجس بملاقاة الماء، ولا يزال يعود وهي نجسة، وعلى هذا قس الإناء، فهذا استحسان بالضرورة، فلا يجوز تعديته. **ألا ترى أن الاختلاف إلخ:** تأييد لقوله: والمستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته، وحاصله إذا اختلفا في الثمن قبل قبض المبيع بأن قال البائع: بعت بمائتين، وقال المشتري: بمائة، فالقياس أن لا يحلف البائع.

لأنه المدعي: يدعي على المشتري زيادة الثمن، واليمين لا يجب على المدعي. **بما ادّعاه إلخ:** والحاصل: القياس يقتضي يمين المشتري فقط؛ لأنه ينكر زيادة الثمن، والاستحسان يقتضي أن يتحالفا؛ لأن المشتري أيضاً يدعي عليه وجوب تسليم المبيع بمقدار أقل، والبائع ينكر، فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه، فيجب الحلف عليهما، وبعد الحلف يفسخ القاضي البيع.

[الاستحسان ليس من باب خصوص العلل]

ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل؛ **لأن الوصف** لم يجعل علة **في مقابلة النص** والإجماع والضرورة؛ لأن في الضرورة إجماعاً، والإجماع **مثل الكتاب والسنة**، وكذا إذا عارضه **الاستحسان** أوجب عدمه، فصار عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع **قيام العلة**، **وكذا** نقول في سائر **العلل المؤثرة**.

[فعل الناسي عفو]

وبيان ذلك في قولنا في الصائم ....

ثم الاستحسان إلخ: حتى يصح الاستدلال به. **لأن الوصف:** الذي هو علة بحسب الظاهر في القياس المذكور. **في مقابلة النص إلخ:** والاستحسان يتحقق بالنص والإجماع والضرورة، وفي مقابلة تلك الأمور لا عبرة للقياس؛ إذ من شروط صحته عدم النص، فإذا كان الاستحسان بالنص، فكيف يصح في مقابلته القياس لفوت شرطه، فإذا فات الشرط فات المشروط، وهو القياس هنا، فإذا فات القياس فاتت العلة في القياس، وكذا لا يصح القياس في مقابلة الضرورة. **مثل الكتاب والسنة:** فكما لا يصح القياس في مقابلة الكتاب والسنة؛ لأنهما نصّان، فكذا لا يجوز في مقابلة الإجماع والضرورة؛ لأنهما في حكم النص، ولما كان يرد أن الاستحسان كما يثبت بالنص والإجماع والضرورة يثبت بالقياس أيضاً، فهذا جوابكم في الاستحسان الثابت بالأمور الثلاثة صحيح فما جوابكم في الاستحسان الثابت بالقياس؟ أشار المصنف إلى دفعه بقوله: وكذا إذا عارضه إلخ

الاستحسان: لأن المرجوح الضعيف في مقابلة الراجح القوي معدوم، فكما لا يصح القياس في مقابلة تلك الأمور الثلاثة كذا لا يصح في مقابلة الاستحسان أيضاً كما مرّ دليله آنفاً، فحاصل الرد أن الاستحسان ليس من باب خصوص العلل، أي ليس مثل تخصيص القياس، حتى يقال: إن عدم الحكم ثابت مع وجود العلة لمانع بل القياس في مقابلة الاستحسان غير صحيح كما مرّ بيانه آنفاً، فإذا لم يصح القياس لا توجد العلة. **قيام العلة:** كما توهم بعض مشايخنا المستدلين على جواز تخصيص العلة بالاستحسان. **وكذا:** أي كما قلنا في القياس في مقابلة الاستحسان من أن عدم الحكم فيها لعدم العلة، لا أن العلة موجودة وتخلّف الحكم عنها.

العلل المؤثرة: التي تخلّف أحكامها في بعض المواضع من أن تخلف الحكم في تلك المواضع لعدم العلة، لا أن العلة موجودة وتخلّف الحكم عنها لمانع، كما يقول أصحاب التخصيص. **وبيان ذلك:** أي بيان أن عدم الحكم عندنا ■

إذا صبَّ الماء في حلقه: إنه يفسد صومه؛ لفوات ركن الصوم، ونزم عليه الناسي، فمن أجاز خصوص العلل قال: امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع، وهو الأثر، وقلنا نحن: انعدم الحكم لعدم هذه العلة؛ لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع، فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفواً، فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه، فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم، وهذا أصل هذا الفصل فاحفظه وأحكمه، ففيه فقه كثير ومخلص كبير.

أي من الناسي — أي عدم العلة — أي ما قلنا

= لعدم العلة، وعند من يانع مع قيام العلة. صبَّ الماء إلخ: بالإكراه وهو ذاكر لصومه، أولى النوم.

ركن الصوم: وهو الإمساك لوصول الماء المفطر إلى جوفه، فسد الصوم حكم علته فوات ركن الصوم وهو الإمساك. الناسي: فإنه لايفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فعلة الفساد موجودة، وهو فوت الإمساك، ومع هذا لايفسد صومه، فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا ومن جوز تخصيص العلة حسب رأيه.

حكم هذا التعليل: ثمه وهو فساد الصوم في الناسي. وهو الأثر: وهو قوله ﷺ: "من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتمّ صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه". رواه البخاري [رقم: ١٩٣٣] ومسلم [رقم:٢٧١٦]، فعندهم امتناع الحكم لمانع مع قيام العلة. انعدم الحكم: وهو فساد صوم الناسي؛ لعدم هذه العلة، لا أن العلة وهي فوات ركن الصوم موجودة في الناسي، ومع هذا لم يوجد الحكم، وهو فساد الصوم لمانع، وبالجملة: العلة معدومة.

إلى صاحب الشرع: كما قال ﷺ: "إنما أطعمه الله وسقاه" [البخاري، رقم:١٩٣٣]، والنبي ﷺ أسند الإطعام والسقاية إلى الله تعالى، وهو صاحب الحق. عفواً: فكأنه لم يأكل، فثبت انعدام العلة وهي الأكل بهذا الاعتبار، فبقي الصوم لبقاء ركنه، لا لمانع مع فوات ركنه الذي هو علة لفساد الصوم.

ومخلص كبير: من جميع مايرد علينا من مواضع خصوص العلل. لما فرغ المصنف ؒ عن بيان نفس القياس وشرطه وركنه شرع في حكمه أي الأثر المرتب عليه.

ألا ترى أن دلالة كون الوصف علةً لايقتضي تعديه بل يعرف ذلك معنى في الوصف.

وجه قولنا: أن دليل الشرع لا بدّ، وأنْ يُوجبَ علماً أو عملاً، وهذا لا يوجب **علماً**،
فلا يكون عملا — التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة
ولا يوجب عملاً في المنصوص عليه؛ لأنه ثابت بالنص، والنص **فوق التعليل**، فلا يصحّ
أي في الأصل — أي سوى الحكم
قطعه **عنه**، فلم يبق للتعليل حكم **سوى التعدية**. **فإن قيل**: التعليل بما لايتعدّى يفيد
اختصاص حكم النص به. **قلنا**: هذا يحصل **بترك التعليل**، على أن التعليل بما لايتعدّى
لايمنع التعليل بما يتعدّى، فتبطل هذه الفائدة.

ألا ترى أن دلالة إلخ: تأييد على مطلوبه، حاصله أن كون الوصف علةً للحكم أمر يثبت من التأثير والتعديل وغيره من الأمور، وكونه متعدّيا أو غير متعد أمر آخر ينشأ من كونه عامًّا أو خاصًّا، فالتأثير والتعديل وغيره من الدلائل الدالّة على كون الوصف علةً للحكم لايقتضي أن يكون متعدّيا، بل التعدية إنما يعرف من كونه عامًّا، فإذا دلّت الدلائل على كون الوصف علة للحكم فينبغي أن يحكم على صحته، سواء تعدّى أو لم يتعدّ؛ لأنه أمر آخر، لا حاجة إليه بعد كون الوصف علة صحيحة لوجود الشرائط.

علماً: أي يقيناً لكونه دليلا ظنيا بالاتفاق. **فوق التعليل**: لأنه قطعيٌ، فأي حاجة إلى أن يضاف حكم الأصل إلى التعليل الذي هو المضعف من النص مع وجود النص فيه. **عنه**: أي عن النص وإضافته إلى التعليل.

سوى التعدية: فلو خلا عنه أيضا كما خلا عن العلم كان عبثاً وباطلاً، وأما العلة القاصرة المنصوصة فهي ليست على هذا الذيلين؛ لأنها مفيدة للعلم إذ الشارع لما نصّ عليها فقد أفاد علماً بأنها هي المؤثرة في الحكم، ولا فائدة أعظم منها. **فإن قيل**: منع على قوله: فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية، حاصله أنا لانسلّم الانحصار في هاتين الفائدتين، بل يجوز أن يكون له فائدة أخرى، وهي إثبات اختصاص الحكم بالنص لئلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية إلى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به.

بترك التعليل: لأن هذا الاختصاص كان ثابتاً قبل التعليل بفوت العموم الحاصل به، فبقي الخصوص على حاله. **لايمنع التعليل بما يتعدّى**: لأنه كما جاز أن يجتمع في الأصل وصفان متعديان، أحدهما أكثر تعدياً من الآخر كذلك يجوز أن يجتمع فيه وصفان، أحدهما يتعدّى والآخر لا يتعدّى، فإذا علّل المجتهد بوصف غير متعدّ لايحصل الاختصاص به؛ لأن الوصف المتعدّي موجود فيه، فيجب عليه أن يعلّل بوصف متعدّ؛ لأنه أقرب إلى الاعتبار المأمور به من غير المتعدّي.

[دفع العلل]

وأما دفعه فنقول: العلل نوعان، طردية ومؤثرة. وعلى كل واحد من القسمين ضروبٌ من الدفع.

أي دفع الظهر المعلل — أي الطردية والمؤثرة

[العلل الطردية أربعة]

أما وُجُوهُ دفع العلل الطردية فأربعة: القول بموجب العلة، ثم الممانعة، ثم بيان فساد الوضع، ثم المناقضة. أما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلِّل بتعليله، وذلك مثل قولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلايتأدّى إلا بتعيين النية، ....

أي قول الشافعية

= فلما نشأ هذا الاحتمال في كل ما أبهم الاختصاص فيه بوصف غير متعدّ بطل الاختصاص. هذه الفائدة: التي تقدم بها، وهي اختصاص حكم المنصوص. ولما فرغ عن الحكم شرع في بيان دفعه. طردية: والعلة الطردية هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجوداً عند البعض، ووجوداً وعدماً عند البعض الآخر من غير نظر إلى ثبوت أثره في موضع بنص أو إجماع، والاحتجاج بها غير صحيح عندنا، والشافعية يحتجّون بها، ونحن بالعلة المؤثرة، وتدفع العلل الطردية على وجه يلجئ الشافعية إلى القول بالتأثير، والشافعية تدفع المؤثرة ثم نجيبهم عن الدفع، وهذا البحث هو أساس المناظرة، وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث الأصولي بتغيير بعض القواعد وازديادها.

ومؤثّرة: والعلة المؤثِّرة ما ظهر أثرها بنص أو إجماع في جنس الحكم المعلَّل بها، كطواف الهرّة فظهر كونه علة في سقوط حكم النجاسة في سؤرها بحديث صحيح كما مرّ بيانه، فتذكره. ضروب من الدفع: كما ستعرف الآن إن شاء الله تعالى. القول بموجب العلة: أي تسليم ما يلزم من تعليل المستدل، ولهذا قدّم على غيره؛ لأنه أنفع للمناظرة. الممانعة: والنـزاع فيها أقل بالنسبة إلى ما دونها، فلهذا قدّمت على الغير.

فساد الوضع: ولما كان هذا أقوى دفعاً من المناقضة قدّم عليها. ما يلزمه المعلل بتعليله: مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه. إلا بتعيين النية: بأن يقول: بصوم غد نويتُ لفرض رمضان بأن ينوي لكل يوم، وقد أثبت الشافعية هذا الحكم بالعلة الطردية، وهي الفرضية للتعيين؛ إذ مهما توجد الفرضية توجد التعيين كما نرى في صوم القضاء والكفارة =

فيقال لهم: عندنا لا يصحّ إلا بتعيين النية، وإنما نجوّزه بإطلاق النية على أنه تعيين.
أي إطلاق النية لأن موجب العلة

[أقسام الممانعة]

وأما الممانعة فهي أربعة أقسام: ممانعة في نفس الوصف، وفي صلاحه للحكم، وفي نفس الحكم، وفي نسبته إلى الوصف..............................
بالأسفرة وثانيها الممانعة في ورابعها الممانعة في

= والصلوات الخمس، فنحن نجيبهم بتسليم موجب العلة فنقول: نعم الفرضية علة للتعيّن، والتعين موجبها نسلم التعين في كل فرض، كما أشار إليه المصنف.

عندنا: أيضا لا يصحّ صوم رمضان. تعيّن: من جانب الشارع، والحاصل أنا سلّمنا أن مقتضى الفرضية وموجبها التعيّن ولكن التعين على نوعين، أحدهما من جانب العباد والثاني من جانب الشارع، فأما نحن فنقول به فالتعين من جانب الشارع موجود؛ لأنه قال: "إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان"، وهذا التعين يكفي، وأهل المناظرة لم يعتبروا ولم يجوّزوا هذا القسم من الدفع في فن المناظرة؛ لأنه مصطلح لا يبقى بعد تعيّن البحث حتى لو صرّح المستدل بمراده بأن يقول: المراد تعيّن العبد كان القول بموجب العلة نفوا من تسنّي الممانعة.

الممانعة: وهي منع السائل مقدّمات الدليل كلها أو بعضها بالتعين والتفصيل، وهي تمنع أصحاب الطرد إلى القول بالأثر؛ لأن السائل لما لم يسلّم قوله بلا دليل، وليس له دليل يقبله السائل سوى بيان الأثر، فلا محالة يضطرّ المجيب إلى بيان الأثر ليمكنه الإلزام على السائل. نفس الوصف: بأن يقول السائل: لانسلّم أن الوصف الذي تدّعيه أيها المستدلّ أنه علة للحكم موجود في المتنازع فيه. كأن يقول المستدلّ: إن مسح الرأس مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء، فندفع بمنع عدم تحقق المسح في المقيس عليه وهو الاستنجاء هنا، فنقول السائل: لانسلّم أن المسح الذي تدّعيه أنه علة للتثليث موجود في الاستنجاء، فإن الاستنجاء تطهير عن النجاسة الحقيقية، والمسح ليس تطهير هذه النجاسة.

صلاحه للحكم: بأن يقول السائل بعد تسليم وجود الوصف: لانسلّم أن هذا الوصف صالح للعلية، كقول الشافعي في إثبات الولاية على البكر: "إنها بكر جاهلة بأمر النكاح لعدم التخالط بالرجال، فيولى عليها"، فالعلة عنده وصف البكارة، فنحن نقول: لانسلّم أن وصف البكارة صالح لعلية هذا الحكم؛ لأنه لم يظهر في موضع آخر تأثيره بل الصالح لها هو الصغر. وثالثها الممانعة في نفس الحكم: بأن يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية: إنا لانسلّم أن هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر، كقول الشافعية مثلا في إثبات تثليث مسح الرأس: "إنه ركن في الوضوء، فيسن تثليثه كالوجه"، فالعلة عندهما الركنية، والحكم التثليث، =

فهذه الوجوه تلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالتأثير.
لكي يحصل لهم الخلاص منها

[دفع العلل المؤثرة]

وأما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة؛ لأنها لا تحتمل
أي العلل المؤثرة
المناقضة، وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب أو السنة أو الإجماع؛ لكنه إذا تصوّر مناقضة يجب دفعه من وجوه أربعة. ....

= بعد خروج النجس لزوال الطهارة به البدن كله بخلاف خروج المني أي نجس كان، فهنا أمر معقول، فكان القياس أن يغسل البدن كله بعد خروج النجس كالمني الذي كان أقل خروجاً بقي الحكم فيه على القياس كالمني، وأما ما كان أكثر خروجاً كالبول فاقتصر فيه على غسل الأعضاء الأربعة التي هي أصول البدن في الحدود ووقوع الآثام منه، دفعاً للحرج؛ لأن في غسل كل البدن بكل مرة حرجاً عظيماً، والاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول، ولوضوحه ليس هذا الاقتصار حتى يعد أمراً غير معقول فيحتاج إلى النية، وأما نجاسة البدن بخروج النجس وإزالة الماء لها فأمر معقول لا يحتاج إلى النية بخلاف التيمم، فإن التراب فيه ملوّث في نفسه غير مطهّر بطبعه، فلذا يحتاج إلى النية فيه. الوجوه: الأربعة إذا أوردت على العلل الطردية.

إلا المعارضة: فيه إشارة إلى أن تجري فيها الممانعة وهو ما قبلها من القول بموجب العلة ولا يجرى فيها ما بعد الممانعة، وهو فساد الوضع والمعارضة والمناقضة.

السنة أو الإجماع: فكما أن الكتاب والسنة والإجماع لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع كذا العلل الثابتة بكل واحد من الكتاب والسنة والإجماع لا تحتملهما. مثال ما ظهر أثره بالكتاب كالخارج من البدن، فإنه علة للحدث، فظهر تأثيره في الحدث مرة في السبيلين بقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ (النساء:٤٣)، ومثال ما ظهر تأثيره بالسنة كالطواف، فإنه علة لعدم نجاسة سؤر سواكن البيوت، فإنه ظهر تأثيره مرة في سؤر الهرة لقوله ﷺ: "إنها هي من الطوافين عليكم والطوافات" [الترمذي، رقم:٩٢]، ومثال ما ظهر تأثيره بالإجماع كالإتلاف، فإنه علة لعدم قطع يد السارق في المرة الثالثة، فإن فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال، وحد السرقة إنما شرع زاجراً لا متلفاً بالإجماع، فلو قطع يده في المرة الثالثة لزم الإتلاف الممنوع إجماعاً، فتلك العلل لا تحتمل فساد الوضع أصلاً بأن لا تصلح علة؛ لأنه ظهرت عليتها مرة من الكتاب والسنة والإجماع، وأما المناقضة فإنها تتجه عليها صورة وإن لم تتجه حقيقة، وإليه أشار بقوله: لكنه إذا تصوّر إلخ: وهي النقض بالوصف ثم =

كما نقول في الخارج من غير السبيلين: إنه نجس خارج من بدن الإنسان، فكان حدثاً كالبول، فيورد عليه ما إذا لم يسل، فندفعه أولاً بالوصف وهو أنه ليس بخارج؛ لأن تحت كل جلدة رطوبة، وفي كل عرق دماً، فإذا زال الجلد كان **ظاهراً** لا خارجاً، ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة: وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير فيه صار الوصف حجة، من حيث أن وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لايحتمل الوصف بالتجزي، وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع، فانعدم الحكم لعدم العلة، ....

— بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض، والتفصيل في النظر، فنعتبر المفروض بمنع بالمعنى الثابت بالوصف، ونعينه بعينه من الأقسام الأربعة الخارج من غير السبيلين إلخ: فالخارج النجس علة للحدث، وقد ثبت تأثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ عليه: أي على تعليلنا هذا بالنقض من قبل الشافعي ﷺ. إذا لم يسل: أي لم يتجاوز المخرج فإنه نجس خارج وليس بحدث، فقد تخلف الحكم وهو الحدث عن هذه العلة وهي الخارج؛ لأن تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دماً
ظاهراً لا خارجاً: فالحاصل أن الوصف الذي هو علة للحدث ليس بموجود في مادة التخلف، فإن العلة هي الخروج النجس، وما لم يسل ليس بخارج بل هو باد. ثم بالمعنى الثابت إلخ: أي ثم ندفعه ثانياً بعدم المعنى الثابت بالوصف الذي كان ثبوته بالوصف بالدلالة، وبسبب هذا المعنى كان ذلك الوصف علة للحكم، فإذا لم يوجد فيه ذلك المعنى لم يكن علة، فإذا لم يوجد العلة لم يتخلف الحكم كما تقول في ذلك المثال لو سلم أن وصف الخروج موجود لكنه لم يوجد فيه المعنى الذي كان بسببه علة. وهو وجوب إلخ: لأنه يزيل بخروج النجس طهارة الموضع حتى يجب أولاً غسل ذلك الموضع من النجاسة ثم غسل البدن كله، ولكن لما كان فيه حرج عظيم اقتصر على الأعضاء الأربعة دفعاً للحرج. فيه: أي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع.
ما يكون منه: أي ما يخرج منه، لا ما يكون من خارج؛ فإن النجاسة الخارجة يوجب غسل ذلك الموضع فقط. لا يحتمل إلخ: فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل كل البدن لا محالة. لعدم العلة: فكأنه لم يوجد الخروج لعدم المعنى المذكور، فلم يوجد الحكم وهو الحدث، لا أن العلة موجود والحكم متخلف كما قال الخصم.

فلما احتمل الانقلاب فسد الأصل وبطل القياس، والثاني قلب الوصف شاهداً على المعلّل بعد أن كان شاهداً له، وهو مأخوذ من قلب الجراب، فإنه كان ظهره إليك، فصار وجهه إليك، إلا أنه لايكون إلا بوصف زائد فيه تفسير للأول.

[الفرق بين صوم القضاء وصوم رمضان]

مثاله قولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يتأدّى إلا بتعيين النية ....

= فسد الأصل وبطل القياس، فهذا القلب معارضة صورة حيث علّل السائل بتعليل يدلّ على خلاف حكم الذي أوجبه المعلّل، وهو رحمه الله فيه، وفيها معنى المناقضة حيث فسد دليلهم، بأنه لايصلح علة.

شاهداً له: أي للمعلل بأن جعل السائل وصف المعلل شاهداً عليه بعد أن كان شاهداً له. وهو: أي هذا القسم. الجراب: الجراب بالفتح والكسر ثوبه دار، والجراب إذا يقلب يجعل ظاهره باطناً وباطنه ظاهراً.

فإنه: الضمير للشأن أو للوصف وهذا أرجح. إليك: حيث كان شاهداً لك يحاج عنك كمن يقدم ليخاصم ووجهه كان إلى الخصم وهو السائل حيث كان يحاجّه ويقابله، فإذا قلب جعله فصار وجهه إليك.

وجهه إليك: وظهره إلى الخصم حيث صار شاهداً عليك يحاجّك عن خصمك، هذا إنما يراد من كاف الخطاب المعلّل، فإن يراد السائل كان معناه: كان ظهر الوصف إليك يا أيها السائل حيث كان معرضاً عنك، كمن ينصب معرضاً عن رجل بصير ظهره إليه، فحينئذ كان الوصف شاهداً عليك، فإذا قلب صار مقبلاً إليك ومعرضاً عن المعلّل، فحينئذ صار شاهداً على المعلّل فهذا القلب معارضة من حيث إنه يدلّ على خلاف مدّعى الخصم، وفيه مناقضة من حيث أن دليله لم يدلّ على مدّعاه، وأهل المناظرة يسمّونه بالمعارضة بالقلب.

تفسير للأول: أي هذا النوع من القلب لايتحقق إلا بوصف زائد على وصف المعلّل يكون في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الأول، لا أنه تغيير له، فاندفع مايتوهّم وروده من أن القلب لايتحقق إلا بتعليق الحكم بعين ذلك الوصف، فإذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة، فيكون هذا تعليق الحكم بعلة أخرى، فيكون معارضة محضة غير متضمّنة للإبطال، فإذا قال: هذه الزيادة تفسير للوصف الأول لا تغيير له فاندفع.

مثاله: أي هذا النوع من القلب. إنه صوم فرض إلخ: فجعلوا الفرضية علة التعيين، فعارضناهم بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين.

أن يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء، وهو ضعيف من وجوه القلب؛ لأنه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة، ولأن المقصود من الكلام معناه، والاستواء مختلف في المعنى ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد، وذلك مُبطِل للقياس.

(هذا نوع من القلب) (ولا نظر في الألفاظ)

[المعارضة الخالصة في حكم الفرع]

وأما المعارضة الخالصة فنوعان، أحدهما في حكم الفرع، وهو صحيح.

فيه: أي فيما شرع من العبادة النافلة. عمل النذر إلخ: أي كما يستوي عمل النذر والشروع في الوضوء حيث لا يلزم الوضوء بهما ولو بنى، كان عندكم أصلا ومقيسا عليه كذلك يجب أن يستوي عمل النذر والشروع في الفرع وهو النوافل، والاستواء في النوافل لا يمكن أن يكون بعدم اللزوم؛ إذ النوافل بالنذر تلزم بالإجماع، فوجب أن تجب بالشروع أيضا ليتحقق الاستواء فيهما. فالوصف الذي جعله أصحاب الشافعي رحمه الله علة عدم اللزوم وهو عدم الإمضاء في الفساد جعلناه علة للاستواء ويلزم منه اللزوم بالشروع، فكان قلبا من هذا الوجه.

من وجوه القلب: من وجهين، أحدهما ما نبه المصنف بقوله: لأنه إلخ، والثاني ما نبه المصنف في هذا القول: ولأن إلخ. بحكم آخر: أي لما جاء السائل بحكم آخر وهو التسوية، وهو ليس مناقض للحكم الأول وهو عدم لزوم النوافل بالشروع؛ لأن المستدل لم ينف التسوية لتكون إثباتها مناقضا لدعواه. المناقضة: التي هي شرط لصحة القلب. والاستواء: الذي أثبته الخصم بالعلة المذكورة. مختلف في المعنى: إذ الاستواء بين النذر والشروع في الأصل أي الوضوء باعتبار عدم الإلزام، فإن الوضوء كما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع أيضا، فعلى هذا الاستواء سقوط، وفي الفرع أي النوافل باعتبار الإلزام، فعلى هذا هو ثبوت، وإليه أشار بقوله: ثبوت من وجه إلخ.

على وجه التضاد: فإن الاستواء في الأصل باعتبار عدم الإلزام وفي الفرع باعتبار الإلزام.

وذلك: أي اختلاف الاستواء في الأصل والفرع ثبوتا وسقوطا. للقياس: أي مبطل للقياس المعارض بالقلب؛ لأن من شروط القياس أن يتعدى الحكم من الأصل إلى الفرع بعينه أي بلا تفاوت، وهو ههنا منتف؛ إذ الاستواء الذي في الأصل مضادة للاستواء الذي أثبته المعارض في الفرع؛ إذ في الأول سقوط وفي الثاني ثبوت، وإن يشاركه أحدهما الآخر في الاسم أي في اسم الاستواء؛ لأنه لا اعتبار للألفاظ، وإنما المقصود المعنى، وبين الاستوائين في المعنى اختلاف بل تضاد صريح، فكيف يصح القياس. المعارضة الخالصة: عن معنى المناقضة، وأهل المناظرة يسمونه بالمعارضة بالغير. حكم الفرع: بأن يقول المعترض: لنا دليل يدل على خلاف حكمك الذي أثبته في =

[المعارضة الخالصة في علة الأصل]

والثاني في علة **الأصل**، وذلك **باطل** **لعدم حكمه**، ولفساده لو أفاد تعديته؛ لأنه لا
معارضة — الفرع من المعارضة
اتصال له بموضع النـــزاع إلا من حيث أنه ينعدم تلك العلة فيه، وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم، ....

= المقيس، وهذا خمسة أقسام، كلها مذكورة بالتفصيل في المطوّلات. وإنما أعرض المصنف عن ذكرها فناسب لنا الإعراض. **صحيح**: لأنه من إثبات حكم مخالف للحكم الأول، وإثبات علة أخرى في ذلك المحل بعينه. مثاله ما إذا قال الشافعي رحمه الله: إن المسح ركن في الوضوء فيسنّ تثليثه كالغسل، فنقول في المعارضة: المسح في الرأس مسح فلا يسنُّ تثليثه كمسح الخف، فجعل الركنية علة للتثليث، وقاس على غسل الأعضاء المفروضة، ونحن أثبتنا حكماً مخالفاً لما أثبته الشافعي رحمه الله، وهو عدم تثليث المسح بإثبات علة أخرى وهي المسح، وقسنا على الخف، فكما لا يسنّ التثليث فيه لا يسنّ في الرأس؛ لأن المسح الذي علة لعدم التثليث موجود فيهما.

الأصل: أي المقيس عليه، وسميت بالمفارقة بأن يقول: عندي دليل يدل على أن العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع، وهي ثلاثة أقسام، كلها مشروحة في المطوّلات. مثاله: ما إذا عللنا في بيع الحديد بأنه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلاً كالذهب والفضة، فيعارضه الشافعي رحمه الله بأن العلة في الأصل أي الذهب والفضة ليست ما ذكرت، وهو اتحاد القدر مع الجنس بل هي الثمنية، وتلك لا توجد في الحديد.

باطل: لأنه لا يخلو إما أن يثبت المعارض في مقابلة علة المستدلّ علة متعدّية، كما إذا عللنا في حرمة بيع الجص بالجص متفاضلاً بالكيل والجنس، كالحنطة والشعير فيعارضه السائل ويثبت علة أخرى، وهي الاقتيات والادخار، وهي متعدية توجد في غير الحنطة والشعير كالأرز والدخن، ويقول: تلك العلة لا توجد في الجص، فلا يحرم البيع متفاضلاً، أو علة غير متعدّية كما أثبت الشافعي رحمه الله في الذهب والفضة علة أخرى وهي الثمنية، وتلك غير متعدية لا توجد إلا في الذهب والفضة، فعلى الثاني لا يصح تعليله في المعارضة.

لعدم حكمه: إذ حكم التعليل التعدية كما مرّ سابقاً، فإذا أثبت علة غير متعدّية يفسد التعليل لعدم حصول الغرض منه، وعلى الأول التعليل أيضاً فاسد، وإليه أشار بقوله: "ولفساده" وبيّن وجه الفساد بقوله: لأنه لا اتصال إلخ. والحاصل أن المعارضة لا تعلق لها بالمتنازع فيه إلا أنها تفيد عدم تلك العلة فيه، وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم؛ إذ الحكم يثبت بعلل شتى، فبعد فساد تلك العلة تبقى علة أخرى وهي تكفي، ولما كان للمعارضة في علة الأصل فاسداً عند الأكثر بيّن قاعدة بعد بيان تلك المعارضة؛ ليكون تلك المعارضة مقبولة إذا أوردت بهذه القاعدة فقال: وكل كلام إلخ

لكن كلام صحيح في الأصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة، كقولهم في إعتاق الراهن: لأنه تصرف يلاقي حق المرتهن بالإبطال فيكون مردودًا كالبيع، فقالوا: ليس هذا كالبيع؛ لأنه يحتمل الفسخ بخلاف العتق، والوجه فيه أن يقول: القياس لتعدية حكم الأصل دون تغييره، وحكم الأصل وقف ما يحتمل الرد والفسخ، وأنت في الفرع تبطل أصلًا ما لا يحتمل الفسخ.

الأصل: أي في وضعه وأصل موجبه. سبيل المفارقة: التي هي باطلة عند الأصوليين.
سبيل الممانعة: التي هي طريق مقبول عندهم، فحينئذ يخرج ذلك الكلام من حيز الفساد إلى حيز الصحة، ويكون مقبولًا لأنه يوصف جميعًا. إعتاق الراهن: عبده المرهون عند المرتهن أنه لا ينفذ إعتاقه إذا كان معسرًا وهم قالوا في الموسر. كالبيع: فكما لا ينفذ بيع العبد المرهون لا ينفذ إعتاقه، والعلة المشتركة بينهما تصرف يلاقي حق المرتهن بالإبطال. فقالوا: في جوابه، اعلم أن المعارضة في علة الأصل تسمى بالمفارقة؛ لأنه أتى بمسائل بعلة يقع بها الفرق بين الأصل والفرع، وهي فاسدة عند الأكثر، فمن جوز تلك المفارقة فما قال في جوابه: ليس هذا إلخ.
بخلاف العتق: فإنه لا يحتمل الفسخ، فحصل الفرق بين البيع والعتق، فعلة عدم جواز البيع هي كونه* محتملًا للفسخ بعد وقوعه، وهذه العلة لا توجد في الفرع أي الإعتاق، فلا يصح أن يقاس الإعتاق على البيع، فهذا الفرق صحيح في نفسه، لكنه لما جاء به السائل الذي ليس له ولاية الفرق فلا يقبل منه، فحقه أن يورده على سبيل الممانعة ليكون مقبولًا ومسموعًا، وإليه أشار بقوله: والوجه فيه إلخ.
ما لا يحتمل الفسخ: وارد وهو الإعتاق. والحاصل لا نسلم أن قياسكم صحيح؛ لأن الأصل هو البيع، والفرع هو العتق، وحكم الأصل هو التوقف؛ لأن بيع الرهن موقوف على إجازة المرتهن لا أنه باطل وفاسد في نفسه، فهذا الحكم لا يوجد في الفرع، فإن العتق لا يتوقف على إجازة المرتهن ولا يحتمل الفسخ بعد وقوعه، فعلى قياسكم كان أن يجب التوقف فيه والحكم لا يتعدى، هذا الحكم فاسد في الفرع أثبتم حكمًا آخر وهو البطلان، فقلتم: إن الفرع وهو العتق باطل، وهذا الحكم حكم جديد لم يتعد من الأصل وهو البيع؛ لأن ذلك الحكم لم يكن موجودًا فيه، فكيف تعدى منه إلى الفرع؟ فهل هذا إلا تغيير حكم الأصل. ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان نقضها.

---

* كونه: وإنما جعلنا علة عدم جواز البيع كونه محتملًا للفسخ؛ لأن حق المرتهن فيه باق حيث يمنع البيع من النفاذ، بخلاف العتق؛ فإنه صدر من أهله في محله، ولا يمكن للمرتهن المنع من نفاذه.

فصل في الترجيح

وإذا قامت المعارضة كان السبيل **فيه الترجيح**، وهو **عبارة عن فضل** أحد المثلين على الآخر وصفاً، حتى قالوا: إن القياس لا يترجّح **بقياس آخر**، وكذلك **الكتاب والسنة**، وإنما يترجّح البعض على البعض **بقوة فيه**، وكذلك **صاحب الجراحات لايترجّح** على صاحب جراحة واحدة.

فيه: أي المعارضة، وضمير المذكر باعتبار المصدر. **الترجيح**: أي ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة، فإذا أتى المستدل بالترجيح تندفع معارضة السائل ويثبت دعوى المستدل بلا مرية، فإن لم يأت به صار منقطعاً، وللسائل أن يعارضه بترجيح آخر.

عبارة عن فضل إلخ: فإن قيل: فضل أحد المثلين على الآخر رجحان وليس ترجيح كما لا يخفى، فكيف يصح تفسير الترجيح بالرجحان؟ فإن الأول هو المصدر والثاني هو الحاصل بالمصدر. نقول: توجيه الكلام على وجهين، الأول على حذف المضاف من فضل أحد المثلين، فتقدير الكلام: هو عبارة عن بيان فضل أحد المثلين على الآخر، والثاني المراد من الترجيح الرجحان، فتقدير الكلام: وهو أي الرجحان عبارة إلخ، ومعنى قوله: "وصفا" أن لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلاً مستقلا بل معنى في الدليل.

بقياس آخر: ثالث يؤيّده، فإنه يكون حينئذ في جانب قياس وفي جانب آخر قياسان، كما لاترجّح شهادة أربعة على شهادة شاهدين؛ لأن مدار الترجيح على وصف زائد حتى يترجّح شهادة عادل على شهادة فاسق لا على زيادة مستقلة، فلو ترجّح قياس بانضمام قياس آخر إليه يلزم هذا. نعم لو كان أحد القياسين قويا والآخر ضعيفاً فحينئذ يترجّح القوي على الضعيف بزيادة وصف القوة.

الكتاب والسنة: حتى لايترجّح على آية بآية ثالثة تؤيّدها، وكذلك الحديث لايترجّح على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيّده. **بقوة فيه**: فيكون الاستحسان الصحيح الأثر مقدّما على القياس الجلي الفاسد الأثر، والكتاب الذي هو محكم قطعيّ مقدّما على ما هو ظنيّ، والحديث المشهور مقدّما على الخبر الواحد.

صاحب الجراحات لايترجّح إلخ: فإن جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل مطلقاً، وجرحه آخر جراحات متعددة كذلك، ومات من ذلك كانت الدية على عاقلتهما سوية، ولايترجّح صاحب الجراحات المتعددة على صاحب جراحة واحدة بأن تجعل ديته كاملة أو زائدة على ديته؛ لأن كل جراحة من جراحاته علة تامة تصلح معارضة لجراحة صاحب الواحدة، فلم يكن وصفاً، فلايقع به الترجيح. نعم لو كانت جراحة أحدهما

[أقسام المعنى الذي يقع به الترجيح]

والذي يقع به الترجيح أربعة: الترجيح بقوة الأثر؛ لأن الأثر معنى في الحجة، فمتى ما
الأول أي معنى جلي
قوي كان أولى لفضل في وصف الحجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس،
الأثر الاستحساني
والترجيح بقوة ثباته على ....
الثاني أي ثبات الوصف

• أقوى من الآخر بنسبة الموت إليه، فإن قطع واحد يد رجل والآخر حز رقبته، فكان القاتل هو الحاز؛ إذ لا يتصور البقاء بدون الرقبة بخلاف اليد، فعلمنا: يصح الترجيح

ف: اعلم - أرشدك الله تعالى - هذا ما ذهب إليه أكثر الأصوليين من أنه لا يصح الترجيح بكثرة الأدلة، وذهب بعض أهل النظر من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه صحيح؛ لأن الدليل الواحد لا يعارض إلا دليلاً واحداً من جنسه، فيتساقطان بالتعارض، فيبقى الدليل الآخر سالماً عن المعارضة، فيصح به الترجيح، ولأن المقصود من الترجيح قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل آخر مثله في إثبات الحكم، فيترجح على الآخر بلا مزية، ودليل الفريق الأول هو أن الشيء إنما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله إليه كما ترى في المحسوسات، وهذا لأن الوصف لا يتقوم بنفسه، فلا يوجد إلا تبعاً لغيره، فيتقوى به الموصوف الذي قام به هذا الوصف، وأما الدليل الذي مستقل بنفسه فلا يوجد في غيره حتى يتقوى به الغير، فيكون كل واحد معارضاً للدليل الذي أوجب الحكم على خلافه، فيتساقط الكل بالتعارض.

ف: اختلف العلماء فقال بعضهم: إذا تعارض نصان ترجح أحدهما بالقياس؛ لأن القياس غير معتبر في مقابلة النص، فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وتابعاً له، فيصلح مرجحاً، وقال الآخرون: لا يصح، وهذا هو الصحيح؛ لأن القياس وإن لم يعتبر في مقابلة النص ولكنه دليل مستقل بنفسه لا يوجد في غيره كالأوصاف، والترجيح إنما يقع بها كما علمت آنفاً. **الترجيح:** أي ترجيح أحد القياسين على الآخر على وجه الصحة.

معنى في الحجة: لا أمر مستقل بنفسه ولا يوجد تبعاً لغيره. **وصف الحجة:** وصف الحجة هو الأثر، فلما قوي حصل فيه فضل وزيادة، وهي القوة. **في معارضة القياس:** فإنه إذا يكون الأثر في الاستحسان أقوى يرجح* على القياس وإن كان مؤثراً، وكذا بعكسه.

---

* **يرجح:** فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون الشاهد الأعدل راجحاً على العادل؛ لأن أثره قوي، فيقال: إنا لا نسلم الاختلاف بعدالته بالزيادة والنقصان، فليس لها أنواع متفاوتة بعضها فوق بعض؛ لأنها أمر مضبوط لا يتعدد، وهو الاجتناب عن الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر.

[حكم التعارض في ترجيح]

وإذا تعارض ضربا ترجيح كان الرجحان بالذات أحق منه بالحال؛ لأن الحال قائمة بالذات تابعة له، والتبع لا يصلح **مُبطلا للأصل، وعلى هذا** قلنا في صوم رمضان: إنه يتأدى بنية قبل انتصاف النهار؛ لأنه **ركن واحد** يتعلق **بالعزيمة**، فإذا وجدت في البعض دون البعض **تعارضا فرجّحنا بالكثرة**؛ لأنه من **باب الوجود**.........

ضربا ترجيح: بأن يكون لكل واحد من القياسين المتعارضين ترجيح، وأحد الترجيحين بحسب معنى في الذات والآخر بحسب معنى في الحال فحينئذ كان الرجحان بالذات أحق منه بالحال. والحاصل أن الترجيح بحسب الوصف الذاتي أحق من الترجيح بحسب الوصف العارض. **مبطلا للأصل:** من حيث هو أصل. أقول: فيه نظر؛ لأن المتبادر من قوله: لأن الحال إلخ ترجيح الذات على الوصف، ولا كلام فيه، وإنما الكلام في وصفين أحدهما وصف ذاتي والآخر وصف عارضي كما يدل عليه سياق الكلام، فالأولى أن يقال: إن الوصف العارض قد ينفك عن الذات ويوجد الذات بدونه، والوصف الذاتي لا ينفك فلا يوجد الذات بدونه، وترجيح الوصف الذي لا يوجد الذات بدونه ولا ينفك عنه على الوصف الذي ينفك ويوجد الذات بدونه ظاهر.

وعلى هذا: الأصل وهو أن الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الوصف العارض. **ركن واحد:** بوحدة عددية شرعية حيث لا يتجزى. **بالعزيمة:** أي القصد، والمراد النية، فإن الصوم لا يصح بدون النية. **تعارضا:** أي الصحة والفساد، فإما أن يفسد الكل وإما أن يصح الكل، فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر، فالشافعي رحمه الله رجّح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة، فإنه وصف يوجب الفساد، حيث لم توجد بعدم النية، والعبادة وصف عارضي للإمساك المشروع؛ لأن الإمساك بحسب الذات ليس عبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى، وهو أمر خارج عن الإمساك، وقد قلنا: الترجيح بوصف ذاتي أقوى من وصف عارضي. **فرجحنا:** الصحيح الذي وجد فيه النية **بالكثرة:** أي بكثرة أجزاء الصوم لوقوع النية في أكثر النهار حيث نوى قبل انتصاف النهار، والترجيح بالكثرة ترجيح بوصف ذاتي؛ لأن المراد بالوصف الذاتي ما يتقوم الشيء به بحسب ذاته أو بحسب بعض أجزائه، والكثرة وصف بالكثير يقوم بحسب أجزائه فتكون وصفا ذاتيا؛ لأنه من باب الوجود.

باب الوجود: أي أمر وجودي، هو وصف ذاتي يقوم بالكثير بحسب أجزائه، ويمكن التوجيه بوجه آخر وهو أن يرجع الضمير في قوله: لأنه إلى الترجيح بالكثرة كما هو الظاهر، فالمعنى: ورجحنا بعض الصحيح بالكثرة؛ لأن هذا الترجيح من باب الوجود أي بوصف ذاتي؛ لأن الوصف العارض بمنزلة العدم في مقابلة الوصف الذاتي، فيصح اختصاص الوصف الذاتي بالوجود، وإن هنا توجيه آخر لا نذكره لضيق المقام.

ولم نرجّح بالفساد احتياطاً في باب العبادات؛ لأنه ترجيح بمعنى في الحال.

أي زائد

ترجيح الفساد بالعبادة

[ما يثبت بالحجج السابقة في القياس]

فصل: ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مرّ ذكرها سابقاً على باب القياس شيئان: **الأحكام المشروعة وما يتعلّق به الأحكام المشروعة**، وإنما يصحّ التعليل للقياس بعد **معرفة هذه الجملة**، فألحقناها **بهذا الباب** لتكون وسيلةً إليه **بعد إحكام** طريق التعليل.

أي هذه الجملة معرفة هذه الجملة أي إلى القياس

باب العبادات: والمعنى لا نرجّح الفاسد بالعبادة هنا كما نرجح جانب الفاسد في باب سائر العبادات للاحتياط، فإنه إذا اجتمع فيها جهة الفساد وجهة الصحة نرجح جهة الفساد احتياطاً اتفاقاً، فالشافعي رحمه الله في الصوم أيضاً يرجح الفساد للاحتياط، وإنما لم نرجح هنا جانب الفساد؛ لأنه ترجيح بمعنى في الحال أي بوصف عارضي إذ العبادة في الصوم أمر عارضي كما مرّ آنفاً، فتفكر في هذا المقام فإنه من مزال الأقدام.

اعلم أنه قد سبق أن موضوع علم الأصول على المذهب المختار هو الأدلة الأربعة والأحكام جميعاً، فلما فرغ المصنف من بحث الأدلة التي هي تثبت الأحكام شرع في مباحث الأحكام، فقال: ثم جملة ما إلخ.

مر ذكرها: قوله: "التي مر ذكرها سابقاً على باب القياس" يفهم أن القياس لا يثبت شيئاً؛ لأنه مظهر لا مثبت، والمعنى: الأدلة الثلاثة أعني الكتاب والسنة وإجماع الأمة يثبت شيئين: أحدهما الأحكام المشروعة والثاني ما يتعلق به الأحكام المشروعة. **الأحكام المشروعة:** أي التكليفية كالحل والحرمة والندب والكراهة، وسيأتيك الموضوع إن شاء الله تعالى.

وما يتعلق به إلخ: وهو الأحكام الوضعية كالحكم بالسببية والشرطية، فإنه يبحث المصنف في القسم الثاني عن السبب والعلة والشرط والعلامة، والبحث عن هذين القسمين بحث عن المحكوم به أعني فعل المكلف، وبعد ذلك يبحث المحكوم عليه، وهو المكلف كما سيبين المصنف في فصول العقل والأهلية والأمور المعترضة عليها، وتلك الأمور من عوارض المكلف التي يبحث عنها في هذا القسم، ووجه الضبط أن الحكم الذي هو من صفات فعل المكلف من الوجوب والندبية والحرمة والكراهة يحتاج إلى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل، وإلى المحكوم عليه وهو المكلف، وإلى المحكوم به وهو فعل المكلف، ولما كان يرد أن المثبت للأحكام وما يتعلق به الأحكام لما كان هو الأدلة الثلاثة لا القياس، فلم ألحق البحث عن هذه الجملة بالقياس حيث أتى المصنف هذا البحث بعد القياس دفعه بقوله: وإنما يصح إلخ.

معرفة هذه الجملة: وهي الأحكام وما يتعلق به الأحكام. **بهذا الباب:** أي بباب القياس حيث جيء بها بعد القياس. **بعد إحكام إلخ:** ببيان شروط القياس وحكمه، وبيان الفرق بين العلة المؤثرة والطردية وبيان المعارضات والترجيح، والحاصل أن البحث عن هذه الجملة تتمة لبحث القياس؛ لأن القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه =

ولا وجود ولايعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لاتضاف (أي بين السبب) (تلك العلة)
إلى السبب، وذلك مثل دلالة السارق على مال إنسان ليسرقه، فإن أضيفت إلى السبب صار للسبب حكم العلة، وذلك مثل قود الدابة وسوقها هو سبب ......

ولا وجود: أي لايضاف إليه وجود الحكم كما يضاف إلى الشرط، فاحترز بهذا القيد من الشرط.

معاني العلل: مرفوع من الوجود، أي لايكون له تأثير في وجود الحكم أصلاً لا بواسطة ولا بغير واسطة، إذ لو كان كذلك لم يكن سبباً حقيقياً بل سبباً له شبهة العلة أو سبباً فيه معنى العلة، والكلام في السبب الحقيقي كما عرفت من قوله: "السبب الحقيقي"، واحترز بها عن هذين السببين، ولما كان يتوهم أن السبب الحقيقي هو الذي لايتخلل بينه وبين الحكم علة أصلاً دفعه بقوله: لكن يتخلل إلخ.

إلى السبب: المذكور، إذ لو أضيفت العلة إلى السبب والحكم مضاف إلى العلة فيكون ذلك السبب علة العلة، ويسمى سبباً فيه معنى العلة، فيكون سبباً حقيقياً. اعلم أن السبب أربعة أقسام: سبب حقيقي، فكما احترز عن العلة والشرط والعلامة كذلك احترز عن الأسباب الثلاثة. ولما رأى المصنف أن الزائد هو معه السبب المجازي، وعد المجازي من الأقسام ليس تخصيص اسم السبب إلى ما فيه معنى العلة وإلى ما ليس كذلك، وعلى الثاني سبباً حقيقياً، والباقي أن اليمين قبل الحنث سبب للكفارة والجزاء ليس بسبب حقيقي ولا سبباً فيه معنى العلة قال: فهذا اليمين إلخ أي هذا السبب مجازي، وهو قسم ثالث كما سيأتي تحقيقه.

دلالة السارق على إلخ: فمن دل السارق على مال رجل ليسرقه، فسرق السارق بدلالته، فدلالته سبب لسرقته؛ لأنها مفضية إليه من غير أن يكون موضوعة له، ولا تأثير لها في نفس السرقة، ويتخلل فعل بين الدلالة وبين السرقة علة، وهي فعل السارق المختار. وتلك العلة لاتضاف إلى الدلالة، إذ من دلالته لايلزم أن يسرق السارق لا محالة، بل قد لايسرق - يوفقه الله على تركه - والسبب لايضاف إليه الحكم، فالسرقة لاتضاف إلى الدلالة، فلايضمن الدال شيئاً؛ لأنه صاحب سبب محض، وأما دلالة المحرم على صيد فلا نسلّم أنها سبب بل جناية؛ إذ الأمن زال بها، وله فيه بالاحترام الثابت للأمن، ومن الصيد إنما كان باختفائه من أعين الناس، فإذا دل أزال ذلك الأمن، فهذه الإزالة جناية منه، كالمودَع إذا دلّ السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركاً لحفظ الملتزم. وعلى هذا لايضمن من سعى إلى سلطان ظالم في حق رجل بغرمه السلطان بغير حق، ولكن أفتى مشايخنا المتأخرون بالضمان بسعي السعاة في هذا الزمان لكثرة الظلم والعدوان.

أضيفت: العلة المتخللة بين السبب والحكم إلى السبب صار للسبب حكم العلة في إضافة الحكم إليه؛ لأن الحكم حينئذ مضاف إلى العلة والعلة إلى السبب، فكان السبب علة العلة، فلا يكون سبباً حقيقياً حتى لايضاف إليه الحكم.
هو: أي كل واحد من السوق والقود.

كالمغصوب مضمون بقيمته، فيكون للغصب حال قيام العين شبهة إيجاب **القيمة**، وإذا كان **كذلك** لم يبق الشبهة إلا في **محله** كالحقيقة لاتستغني عن المحل، فإذا فات المحل **بطل**، **بخلاف تعليق الطلاق** بالملك لأنه يصح في مطلّقة الثلاث وإن عدم المحل؛ لأن **ذلك** الشرط في حكم العلل، فصار **ذلك** معارضاً لهذه الشبهة **السابقة عليه**.

– واليمين صير لما ضمن به البر (وهو الجزاء كالإعتاق والطلاق)؛ لأن البر بمضمونها شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر، فثبت أن اليمين سبب مجازي للجزاء والكفارة، ولكن ليس بسبب محض بل لها مشابهة بالسبب الحقيقي.
القيمة: وإن لم يكن القيمة حال قيام العين واجبة على الغاصب؛ لأنه يمكن أن يرد المغصوب بعينه، ولكن للغصب في ذلك الوقت شبهة إيجاب القيمة حتى يصح الإبراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب، فلو لم يكن للقيمة ثبوت بوجه لما صحت هذه الأحكام كما لا يصح قبل الغصب، وعدم الصحة تأكيد لما قبلها. **كذلك**: أي إذا ثبت أن اليمين سبب مجازي ولكن لها شبهة* الحقيقة، فكما لا بد لحقيقة الشيء من محل كذلك لا بد من شبهته، ومن هنا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء. وذلك لأن معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع، ولا يتم ذلك في غير المحل، فلا يوجد شبهة النكاح في الرجال.
محله: أي في محل السبب، أو الضمير راجع إلى شبهة. **بطل**: التعليق الذي كان له شبهة الحقيقة، وحاصل هذا الاستدلال أن التعليق وكذا اليمين وإن لم يكونا سبباً حقيقياً ولكن لها مشابهة بالسبب الحقيقي، والسبب الحقيقي يقتضي المحل فكذا شبهه، وفي المسألة المذكورة إذا علّق الطلاق بدخول الدار ثم طلّقها ثلاثاً تنجيزاً لم يبق المحل، وإذا لم يبق المحل بطل التعليق أيضاً، وزفر لما لم يتنبه على هذا وقاس على ما إذا علّق طلاق المطلّقة الثلاث أو الأجنبية بالملك بأن قال لها: إن نكحتك فأنت طالق، فيقع الطلاق بعد النكاح، ومع هذا لم يكن المحل موجوداً ابتداء، فلأن يقع الطلاق في المتنازع فيه أولى لوجود المحل فيه ابتداء. فأجاب المصنف عنه بقوله: بخلاف إلخ
بخلاف تعليق الطلاق إلخ: لأن العلة للطلاق إنما هو الملك له، وهو يستفاد من النكاح، فالشرط الذي علّق به الطلاق وهو النكاح في قوله: "إن نكحتك فأنت طالق" علة العلة للطلاق، فصار في حكم العلة، وصار قوله: "إن نكحتك فأنت طالق" بمنزلة قوله: "إن أعتقتك فأنت حر"، وتعليق الحكم بعين العلة يبطل حقيقة الإيجاب لعدم الفائدة، فإن قال لعبده "إن أعتقتك فأنت حر" كان باطلاً، فالتعليق بما هو في حكم العلة يبطل شبهة الإيجاب. **ذلك**: أي كون هذا الشرط في حكم العلل. **السابقة عليه**: أي على تحقق الشرط، والشبهة السابقة على تحقق الشرط وهي ثبوت الشبهة للمعلّق قبل تحقق الشرط ووقوع الجزاء يقتضي وجود المحل كما مر.....

---

* شبهة: أي شبهة السببية الحقيقية

[اقتران الحكم مع العلة]

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدّمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معاً، وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا، فإذا تراخى الحكم لمانع كما في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار كان علةً اسماً ومعنًى لا حكماً. ودلالة كونه علة لا سبباً أن المانع إذا زال وجب الحكم به ....

(حواشي بين السطور: من جملة / للملك / من الحكم أي كل واحد من البيعين)

العلة الحقيقية: وهي التي توجد فيها الأوصاف الثلاثة. تقدّمها على الحكم إلخ: لا خلاف في تقدم العلة على المعلول بحسب الذات، ويسمّى هذا التقدم تقدماً ذاتياً، ولا في مقارنة العلة العقلية التامة لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف، وإنما الخلاف في العلل الشرعية فالمحقّقون على أنها مثل العلل العقلية في اشتراط المقارنة، وعدم تأخر الحكم عنها تأخراً زمانياً كالاستطاعة مع الفعل، فإن الاستطاعة التي هي قدرة توجد الفعل بها تقارن الفعل ولا يتأخر الفعل عنها تأخراً زمانياً عند جمهور أهل السنة، فكذا يجب الاقتران في العلة الشرعية مع الحكم عندنا قياساً عليها، واستدلّ المحقّقون عليه بأنه لو جاز التخلّف لما صحّ الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم، وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للأحكام، والاستدلال بأن الأصل اتفاق الشرع، والعقل ضعيف. وذهب بعض مشايخنا مثل أبي بكر ومحمد بن الفضل وغيره إلى الفرق بين العقلية والشرعية، فيجوز تأخر الحكم عنها في الشرعية عندهم، ولما فرغ المصنّف عن هذا شرع في بيان أقسام العلة فقال: فإذا تراخى إلخ.

البيع الموقوف: وهو أن يبيع مال غيره بغير إجازته. بشرط الخيار: سواء كان الخيار للبائع أو للمشتري أو لهما. كان: أي البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار. اسماً: لأنه موضوع للملك، والملك يضاف إليه.

ومعنى: لأنه هو المؤثر في ثبوت الملك. لا حكماً: لانفصال الملك عنه، لأن الملك ثبوته متأخر إلى الإجازة وإسقاط الخيار أو مضيّ المدة، وهذا مثال القسم الخامس من الأقسام المذكورة. فإن قيل: في هذا القسم يلزم تخصيص العلة أي تأخّر الحكم عنها لمانع قلنا: إن الخلاف إنما هو في العلة الحقيقية، أعني العلة اسماً وحكماً ومعنى، وفيه نظر؛ لأنه لا يتصور النـــزاع فيها حينئذ، والجواب أن الخلاف في تخصيص العلل إنما هو في الأوصاف المؤثّرة في الأحكام لا في العلل التي هي أحكام شرعية كالعقود والفسوخ كما أفاد صاحب التلويح، وفيه ما فيه. وأما القسم الأول فقد مرّ مثاله في قوله: مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص، فإن كل واحد من تلك الأمور علة تامّة يوجد فيها أوصاف ثلاثة، ولما كان يشبه بعض العلل بالأسباب بوجه التأخير ذكر أمراً مميزاً بينهما وقال: أو دلالة كونه إلخ. إذا زال: بإجازة المالك وإسقاط الخيار أو مضيّ المدة.

من الأصل، حتى يستحقه المشتري بزوائده، وكذلك عقد الإجارة علة اسماً ومعنىً لا حكماً، ولهذا صحّ تعجيل الأجرة لكنه يشبه الأسباب؛ لما فيه من معنى الإضافة، حتى لايستند حكمه، ....

من الأصل: يعني يثبت حكم الملك بالبيعين المذكورين وقت العقد. المشتري بزوائده: المتصلة والمنفصلة كالسمن والولد واللبن، فثبت أنه علة لا سبب؛ لأن السبب لايستند حكمه إلى الأصل.

ف: واعلم أن مشابهة العلة بالسبب مبني على تخلل الزمان بين العلة والحكم، وعدم استناد الحكم إلى حين وجود العلة كما إذا قال في شعبان: أجرتك الدار من غرة رمضان، فالإجارة لاتثبت من وقت التكلّم بل من غرة رمضان، بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار، فإن الملك فيهما يثبت من وقت العقد حتى يملك المشتري المبيع بزوائده، فكأنه هناك لم يتخلل زمان. هذا عند صاحب التوضيح وكثير من المتأخرين.

وأما عند فخر الإسلام رحمه الله وأتباعه فمبني المشابهة على أنه إذا وجد ركن العلة ولم يوجد وصفها فتراخى الحكم إلى وجود الوصف مثل نصاب الزكاة في أول الحول، فحينئذ وجد ركن العلة وهو النصاب، ولكن وصفها وهو النماء لم يوجد قبل حولان الحول، فلاتجب الزكاة ويتراخى الوجوب إلى الحول، فالنصاب باعتبار وجود الأصل علة يضاف إليها الحكم، ومن حيث أن إيجاب الحكم موقوف على الوصف المنتظر سبب، وطريق للوصول إلى الحكم، ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف، فيكون علة شبيهة بالأسباب بهذه الاعتبار وصار الحاصل أن ما يفضي إلى الحكم إن لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة حقيقية، وإلا فإن كانت الواسطة علة مستقلة حقيقية فهو سبب محض، وإلا فهو علة تشبه الأسباب، كذا في التلويح، فاحفظ هذا المقام فإنه ينفعك فيما سيأتي من الكلام. اسماً: لأنه وضع له، والحكم يضاف إليه. ومعنى: لأنه مؤثر فيه، ولهذا صحّ تعجيل الأجرة قبل العمل لا حكماً: لأن حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئاً فشيئاً إلى تمام الأجل، وفي الحال تلك المنافع معدومة لاتصلح أن تكون محلاً للملك، فلايكون عقد الإجارة علة حكماً.

ولهذا أي لكون عقد الإجارة علة معنى واسماً صحّ تعجيل الأجرة قبل الوجوب كما صحّ أداء الزكاة قبل تمام الحول. لايستند حكمه: والحاصل أن عقد الإجارة مثال ثان للقسم الخامس، ولكن الفرق بين هذا المثال والمثال السابق هو أن المثال الأول لايشبه الأسباب كما سبق تقريره، وعقد الإجارة يشبه الأسباب لما فيه من الإضافة إلى وقت مستقبل، كما إذا قال في شعبان: أجرتك الدار من غرة رمضان، يثبت الحكم من غرة رمضان، فهذه الإجارة لما لم يثبت من وقت الانعقاد ولم يستند حكمها إلى وجود العلة حيث لم يثبت من شعبان؛ شابهت بالسبب الموضوع لتخلل الزمان بينها وبين الحكم، كما يتخلل الزمان بين السبب وحكمه.

وكذلك كل إيجاب مضاف إلى وقتٍ علةٌ اسمًا ومعنى لا حكماً لكنه يشبه الأسباب.

[النصاب جعل علة بصفة النماء]

وكذلك نصاب الزكاة في أول الحول علةٌ اسماً؛ لأنه وضع له ومعنىً لكونه مؤثراً في حكمه؛ لأن الغناء يوجب المواساة لكنه جعل علة بصفة النماء، فلما تراخى حكمه أشبه الأسباب، ألا ترى أنه إنما تراخى إلى ما ليس بحادث به. ....

(أي النصاب) (وهو الوجوب) (أي النماء) (للنصاب وهو علة)

إلى وقت: مثل قوله: أنت طالق غداً، وهذا مثل ثالث له، فهذا الإيجاب علة اسما لكونه موضوعاً للحكم المضاف إليه، ومعنى لتأثيره في ذلك الحكم، لا حكما لتأخره إلى الزمان المضاف إليه وعدم ثبوته في الحال. يشبه الأسباب لتخلل الزمان بينه وبين الحكم، وعدم استناده إلى وجود العلة من حيث لا يثبت الحكم من وقت التكلم بل من غد. علة لوجوب الزكاة فيما قال ربع.

لأنه إلخ: أي لأن نصاب الزكاة موضوع للوجوب شرعاً؛ ولذا يضاف الزكاة إليه. المواساة: أي الإحسان إلى الفقير والغنى إنما يصير بالنصاب، فصار النصاب موجباً للمواساة التي تتحقق في أداء الزكاة.

بصفة النماء: الذي أقيم حولان الحول مقامه، مثل إقامة السفر مقام المشقة كما ورد: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول". حكمه: أي حكم النصاب وهو وجوب الزكاة إلى وجود النماء وهو ليس بعلة حقيقية؛ لأنه وصف غير مستقل بنفسه. الأسباب: فلو لم يكن الحكم متراخياً إلى النماء لكان النصاب علة من غير مشابهة بالأسباب، ولو كان النماء علة حقيقية للحكم لكان النصاب سبباً محضاً، ثم أوضح مشابهته بالأسباب بوجهين: أحدهما ما قاله بقوله: ألا ترى إلخ. بحادث به: أعني النماء الذي تراخى إليه الحكم ليس بحادث أي ثابت بنفس النصاب؛ لأن النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الحيوانات وزيادة القيمة في التجارة، والحكمي هو حولان الحول، لا يحصل بنفس النصاب بل بمرور الأيام وعمل التجار ونفع الأسعار الحادث بصنعه تعالى، فلما تراخى الحكم إلى ما ليس بحادث به تأكد الانفصال بين النصاب وبين الحكم بأمر منفصل، وتحقق شبهة بالسبب. أقول: فيه بحث، إذ لو كان ذلك علة لأوجب نفس السببية لا شبهها، فلذا جعل بعض الفضلاء هذا الكلام والكلام الآتي الذي هو دليل ثان على أنهما دليل واحد، بأن يقال: تراخى حكم النصاب إلى ما ليس بحادث به وهو النماء الذي ليس بعلة مستقلة للحكم؛ لأنه وصف لا يستقل بنفسه، فيكون النصاب علة شبيها بالسبب. =

وإلى ما هو شبيه **بالعلل**، ولما كان متراخياً إلى وصف لا يستقل بنفسه أشبه **العلل**، **وكان هذه الشبهة** غالباً؛ لأن النصاب أصل، والنماء وصف، ومن **حكمه** أنه لايظهر وجوب الزكاة في أول الحول **قطعاً** بخلاف ما ذكرنا **من البيوع**، ولما أشبه العلل وكان ذلك **أصلاً** كان الوجوب ثابتاً **من الأصل** في التقدير ....

الحكم / وهو النماء / النصاب / النصاب / أي النصاب لو شبه العلل / أي وجوب الزكاة

= نعم لو كان النماء علة مستقلة لكان النصاب سبباً حقيقياً، فافهم. والثاني ما نبه بقوله: وإلى ما هو إلخ.

شبيه بالعلل: يعني النماء الذي تراخى إليه الحكم شبيه بالعلل وليس بعلة مستقلة كما مرّ، فلما لم يكن علة مستقلة كان النصاب شبيهاً بالسبب لا سبباً حقيقياً، إذ لو كان النماء المتوسطة علة حقيقية لكان النصاب سبباً حقيقياً كما مرّ في دلالة السارق، ولما كان توهم أن المتوسط بين النصاب والحكم هو النماء الذي ليس بعلة حقيقية تردد النصاب بين أن يكون علة يشبه السبب، أو سبباً يشبه العلة؛ لأن المتوسط إذا يكون علة حقيقية يكون الأول سبباً محضاً كما علمت في دلالة السارق، وإذا يكون المتوسط ما ليس بعلة حقيقية ولا شبيهاً بالعلة كان الأول علة حقيقية، وإذا كان المتوسط ما ليس بعلة ولكنه يشبه العلة تردد الأول بين الأمرين المذكورين، فلم قالوا: النصاب علة يشبه السبب، ولم تقولوا بالعكس؟ فدفعه المصنف بقوله: ولما كان متراخيا إلخ. **العلل**: ولو كان النماء مستقلاً بنفسه لكان النصاب سببا حقيقيا، ولما لم يكن مستقلا لم يكن النصاب سبباً حقيقياً، فلا جرم أنه أشبه العلل.

وكان هذه الشبهة إلخ: يعني شبهة العلة للنصاب من جهة نفسه، وشبهة السبب من جهة توقف الحكم على النماء الذي هو وصفه وتابع له، فترجح شبهه الذي حصل من جهة نفسه على الشبهة الذي حصل من جهة وصفه؛ لترجح الأصل على الفرع، فلذا قلنا: النصاب علة يشبه السبب لا بالعكس. **حكمه**: أي حكم النصاب الذي هو علة يشبه السبب. **قطعاً**: وقوله: "قطعاً" داخل في النفي، والحاصل أن النصاب لما صار علة شبيهة بالسبب وتأخر حكمه إلى وجود النماء لايمكن القول بوجوب الزكاة في أول الحول بطريق القطع لفوات وصف النماء؛ إذ العلة الموصوفة بوصف لاتعمل بدون الوصف.

من البيوع: فإن العلة للملك، وهي البيع نفسه بوصفه في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار، ولكن حق المالك والتعليق بالشرط كانا مانعين لثبوت الحكم وهو الملك، فلما زال المانع ثبت الحكم من حين العقد.

أصلاً: والنماء فرعاً ووصفاً لايستقل بنفسه كما مرّ تقريره. **ثابتاً من الأصل إلخ**: لأن النماء وصف لايستقل بنفسه بل بالنصاب، فلما ثبت استند إلى أصل النصاب، وصار من أول الحول متصفاً بأنه نام، كالشجرة تبقى على الأرض بمائة سنة فيكون الموصوف بهذا البقاء هي بعينها من أول ما نبتت، فلما أسند النماء إلى النصاب من أول الحول أسند الوجوب الذي كان موقوفاً على النماء إلى النصاب أيضاً من أول الحول.

حتى صحّ **التعجيل**، لكنه يصير زكاةً **بعد الحول**، وكذلك مرض الموت **علة لتغير الأحكام اسماً ومعنىً إلا أن حكمه** (أي الحجر) يثبت به بوصف الاتصال بالموت، فأشبه الأسباب من هذا الوجه، وهو علة في الحقيقة، وهذا **أشبه بالعلل** من النصاب، ....

التعجيل: أي تعجيل الزكاة قبل تمام الحول لوجود أصل العلة. **بعد الحول:** لعدم وصف العلة في الحال، فإذا تم الحول ونصابه كامل جاز المؤدّى عن الزكاة لاستناد الوصف إلى أول الحول خلافاً لمالك؛ لأن النصاب قبل تمام الحول ليس له حكم العلة عنده، وكونه نامياً بالحول بمنزلة الوصف الأخير من علة ذات وصفين، فلا يجوز تعجيل الزكاة قبل الحول عنده كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث، وقال الشافعي ﷺ: النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكاة ليس فيها شبهة الأسباب، ولو كان وصف كونه حولياً من العلة لما صحّ التعجيل قبله كما لا يصح التعجيل قبل النصاب، بل الحول أجل أخّر المطالبة عن صاحب المال تيسيراً له، فعنده إذا أدّى قبل تمام الحول وقع المؤدّى زكاة غير موقوف على حلول الأجل، كالمديون إذا أدّى الدين قبل الأجل، وإذا وقع المؤدّى زكاة فليس له أن يسترد من الفقير قبل الحول.

علة لتغير الأحكام: التي تتعلق بماله من تعلّق حق الوارث به وحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث **اسماً:** لأنه وضع في الشرع للتغير من الإطلاق إلى الحجر. **ومعنى:** لكونه مؤثراً في الحجر عن التصرفات بما زاد على الثلث، كما ورد في حديث سعد ﷺ، ولما لم يكن علة حكماً أشار إليه: إلا أن حكمه إلخ.

إلا أن حكمه إلخ: يعني حكم مرض الموت، وهو الحجر عن التصرفات إنما يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت، كالنصاب كان حكمه موقوفاً على وصف النماء، فلما تراخى حكمه إلى وصف الاتصال أشبه الأسباب، وفي الحقيقة هو علة، ووجه قولنا: "تراخى حكمه إلى وصف الاتصال" هو أنه لو وهب المريض جميع ماله وسلّمه إلى الموهوب كان ملكاً له في الحال؛ لأن العلة التي تمنع عن التصرفات - وهي مرض الموت - لم توجد بوصفها وهو الاتصال بالموت، فلو مات المريض بعد ذلك تمت العلة بوصفها، ويسترد منه ما زاد على الثلث، ويستند هذا الوصف إلى أول وجود المرض، وإذا استند الوصف إلى أول المرض استند بحكمه وهو الحجر، فيصير كأنه تصرّف بعد الحجر، ولو برء من المرض كان تصرفه نافذاً؛ لأن العلة لم تتم بوصفها.

أشبه بالعلل إلخ: يعني المرض أشبه بالعلل من النصاب؛ لأن وصف الاتصال الذي يتراخى إليه الحكم حادث من المرض؛ لأن الآلام التي توصل إلى الموت تحدث من المرض بخلاف النماء، فإنه لا يحدث من النصاب كما عرفت، فلما لم يكن وصف الاتصال أمراً أجنبياً لحدوثه منه فكان المرض لم يتوقف حكمه إلى أمر آخر بخلاف النصاب، فلذا صار علة للحكم أقوى من النصاب، وهذا مثال خامس له وعدّ بعضهم هذا المثال والمثال الآتي، وهو شراء القريب مثالاً للعلة التي في حيّز الأسباب أي علة يشبه الأسباب، وقد جعل فخر الإسلام العلة المتشابهة

[شراء القريب علة]

وكذلك شراء القريب علةٌ للعتق لكن بواسطة هي من موجبات الشرى **وهو الملك**، فكان علةً يشبه السبب **كالرمي** وإذا تعلق الحكم **بوصفين مؤثرين** كان آخرهما وجوداً علة حكماً؛ لأن الحكم يضاف إليه لرجحانه على الأول بالوجود عنده ومعنى؛ **لأنه مؤثر فيه**. ....

= بالسبب قسماً آخر سوى الأقسام السبعة، بين تلك العلة وبين العلة اسماً ومعنى لا حكماً عموم من وجه؛ لصدقهما في الأمثلة السابقة، وصدق الأول فقط في شراء القريب، وصدق الثاني فقط في البيع الموقوف، فعلى هذا شراء القريب ليس من أمثلة العلة اسماً ومعنىً لا حكماً، بل هو علة اسماً ومعنىً وحكماً.

وهو الملك: لأن الشرى يوجب الملك، والملك في القريب يوجب العتق؛ لقوله ﷺ: "من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه" [الترمذي، رقم: ١٣٦٥] فيكون العتق مضافاً إلى الشراء بواسطة، فمن حيث إنه علة العلة فكان علة، ومن حيث تخلّل بينهما واسطة يشبه السبب. **كالرمي**: فإنه علة القتل، ولكنه يشبه بالسبب من حيث إن قتل الرمي إنما يتوقف على مضيّ السهم ومضيّه في الهواء حتى وصل إلى المرمى بمجرد الرمي، ولما كانت هذه الوسائط من موجبات الرمي كان الرمي علة لا سبباً كالشراء للعتق. اعلم أن المصنف [illegible] لم يصرح في هذا المثال أنه علة اسماً ومعنىً لا حكماً كما صرّح في غيره وإن أورده تحت ذكر هذا القسم، ويفهم من هذا أن هذا المثال ليس علة اسماً ومعنىً لا حكماً، وأن المصنف اختار مذهب فخر الإسلام [illegible] وجعل العلة المشابهة بالسبب قسماً آخر، وأورده بعد العلة اسماً ومعنىً لا حكماً، وأما مثال العلة معنى وحكماً لا اسماً فما ذكره المصنف [illegible] بقوله: وإذا تعلق [illegible] **بوصفين مؤثرين** كالقرابة والملك للعتق، واحترز بقوله: "مؤثرين" عما إذا كان أحدهما مؤثراً في الحكم دون الآخر، فإنه حينئذ يضاف إلى المؤثر والآخر شرطاً.

لأنه مؤثر فيه: يعني الوصف الآخر من هذين الوصفين المؤثرين علة حكماً؛ لوجود الحكم عنده، والوصف الأول وإن كان موجوداً ولكن الحكم لا يضاف إليه بل يضاف إلى الوصف الآخر؛ لرجحان الوصف الآخر على الأول بسبب وجود الحكم عند وجوده؛ لأن الحكم إذا وجد بوجود الوصف الآخر ولم يوجد بالأول فكان الوصف الآخر راجحاً عليه، وإذا كان راجحاً يضاف الحكم إليه، فكان الوصف الآخر علة حكماً، وهو علة معنى أيضاً؛ لأن المؤثر في الحكم هو الوصف الآخر، وأما الوصف الأول فهو يكون علة معنى لا اسماً ولا حكماً، وذلك كالقرابة والملك، فإن المجموع منهما علة العتق ولكن المؤثر هو الوصف الآخر منهما أيهما كان، فإن كان الملك آخراً بأن اشترى عبداً قريباً له عتق عليه فالملك حينئذ علة للعتق حكماً؛ لوجود العتق عنده ومعنى =

كما في **السفر والمرض**، والثاني بإقامة الدليل مقام المدلول، كما في **الخبر عن المحبة** أقيم مقام المحبة في قوله: إن أحببتني **فأنت طالق**، وكما في **الطهر** أقيم مقام الحاجة في **إباحة الطلاق**.

لامرأته — زمان الطهر إلى عضو

[تعريف الشرط]

وأما الشرط فهو في الشريعة عبارة عما **يضاف إليه الحكم وجوداً عنده لا وجوباً به**،

وفي اللغة العلامة

السفر والمرض: فالسفر سبب داع إلى المشقة، ولما كان الاطلاع عليها متعذراً أقيم مقام المشقة، وجعل علة للرخصة اسماً وحكماً، وكذلك المرض سبب داع إلى الضعف، والزيادة المرض الذي هو موجب حقيقي للرخصة لكن لما كان ذلك أمراً باطناً سقط اعتباره في إضافة الحكم إليه وأقيم المرض مقامه، وصار الحكم متعلقاً به.

الخبر عن المحبة إلخ: فإن الخبر الذي هو دليل على المحبة التي تكون في القلب ولا يمكن الاطلاع عليها بغير الاطلاع الدال على ما في القلب، كما قيل: "جعل الكلام على الفؤاد دليلاً".

فأنت طالق: فقالت: أحببتك يقع الطلاق. **الطهر**: الخالي عن الجماع، وهو دليل على حاجة الطلاق.

إباحة الطلاق، يعني إن الطلاق أمر ممنوع لما فيه من قطع النكاح المسنون، إلا أنه شرع ضرورة إنه قد يحتاج إليه عند العجز عن إقامة حقوق النكاح، والحاجة أمر باطن لايوقف عليه، فأقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيراً. أقول: فيه وهم؛ لأن الطهر نفسه ليس دليل الحاجة كما لايخفى، والأولى أن يقال: إن دليل الحاجة هو الإقدام على الطلاق في الطهر؛ لأنه زمان يرغب الوطي فيه، فإذا أوقع الطلاق فيه فيعلم منه أن له حاجة إلى الطلاق المانع عن الوطي، والفرق بين السبب لايخفى عن ناظر له في السبب والدليل قد يخلو عن ذلك، فيكون فائدته العلم بالمدلول لا غير. اعلم أن المصنف اقتصر على بعض الأمثلة؛ لأن كثيراً من المسائل الاجتهادية تبتني عليه، ولم يأت بالأمثلة لجميع أصناف العلل.

يضاف إليه الحكم: احترز عن السبب والعلامة؛ لأن الحكم لايضاف إليهما. **وجوداً عنده** إلخ: أي يتوقف وجود الشيء عليه بأن يوجد عنده وجوده لا وجوبه، واعلم أن الشرط على ما ذكره المحققون على أربعة أقسام: الأول شرط محض، والثاني شرط فيه معنى العلة، والثالث شرط فيه معنى السببية، والرابع شرط مجازاً أي اسماً لا حكماً، كأول الشرطين على مجموعهما الحكم، ووجه الضبط أن وجود الحكم إن لم يكن مضافاً إليه فهو الرابع، وإن كان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب إليه وكان غير متصل به فهو الثالث، =

فالطلاق المعلّق بدخول الدار يوجد بقوله: "أنتِ طالق" عند دخول الدار لا به، وقد يقام الشرط **مقام العلة** كحفر البئر **في الطريق** هو **شرط في الحقيقة**؛ لأن الثقل علة السقوط، والمشي **سبب محض**، لكن الأرض كانت **ممسكة** مانعة عمل الثقل، فصار الحفر إزالة المانع، فثبت **أنه شرط**، ولكن العلة ليست بصالحة للحكم؛ لأن الثقل **أمر طبعي لا تعدّي فيه**، والمشي مباح بلا شبهة، فلم يصلح أن يجعل علة **بواسطة الثقل**، ....

= كحل قيد العبد، وإلا فإن لم يعترضه علة تصلح لإضافة الحكم إليها فهو الثاني كشق الزق، وإن عارضه فهو الأول كدخول الدار. وذكر فخر الإسلام قسمًا خامسًا سمّاه شرطًا في معنى العلامة، وهو العلامة نفسها؛ لأن العلامة عندهم من أقسام الشرط كالإحصان في الزنا، فعلى هذا أقسام الشرط خمسة.

فالطلاق المعلق بدخول إلخ: يعني إذا قال أحد لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، فإذا دخلت الدار يقع الطلاق عند الدخول، ولا تعلق له في الوجوب، إنما كان بقوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، ولكن وجوده كان موقوفًا على هذا الشرط وهو الدخول، فالدخول من حيث لا أثر له في الطلاق، لا في الوجوب أي الثبوت، ولا في الوصول إليه لم يكن سببًا ولا علة، بل كان علامة محضة، ولما كان شبيهًا بالمعلق وكان دون العلامة والعلة فسمّيناه شرطًا لهذا الوجه من حيث يضاف إليه وجود الطلاق، وهذا مثال للقسم "الأول"، ومثال القسم الثاني ما بيّنه بقوله: وقد يقام إلخ. **مقام العلة:** خلفًا عنها وإن لم يكن له تأثير في الحقيقة.

في الطريق: أي طريق غير مملوك للحافر. **شرط في الحقيقة:** لتلف ما تلف بالسقوط فيه.

سبب محض: لأنه مفضٍ إلى الوقوع في البئر وليس بعلة له؛ بدليل أنه لو نام في موضع محفور ما تحته يحصل الوقوع بدون مشي. **ممسكة:** أي مانعة عن الوقوع في البئر، وهذا معنى قوله: مانعة عمل الثقل. **أنه شرط:** ولما كان لا بد أن الحكم لا يضاف إلى الشرط مع وجود العلة، والعلة للهلاك هو الثقل، والشرط على ما ثبت هو الحفر، فلا بد أن يضاف الحكم إلى الثقل لا إلى الحفر، فلا يجب الضمان، فدفعه بقوله: ولكن العلة إلخ.

أمر طبعي: لأن الله تعالى خلق كذلك. **لا تعدي فيه:** وهذا الضمان ضمان العدوان، فلم يصلح علة لا عدوان فيه، فثبت أن العلة غير صالحة لإضافة الحكم إليها، والحكم إنما يضاف إلى العلة إذا كانت صالحة له، وإذا كانت غير صالحة فكيف يضاف إليها؟ فلم يصح به فلهذا، ولما كان يرد سلّمنا أن العلة لا تصلح عند وجود السبب وهو المشي كيف أضيف الحكم إلى الشرط الذي هو أبعد من السبب؟ فينبغي أن يضاف إلى المشي، فدفعه بقوله: والمشي مباح إلخ. **بواسطة الثقل:** لأن الواجب ضمان الجناية، ولما كان المشي مباحًا فلا جناية فيه =

وإذا لم يعارض الشرط ما هو علة، وللشرط شبهة بالعلل لما يتعلق به من الوجود أقيم مقام العلة في ضمان النفس والأموال جميعاً. وأما إذا كانت العلة صالحة لم يكن الشرط في حكم العلة، ولهذا قلنا: إن شهود الشرط واليمين إذا رجعوا جميعاً بعد الحكم أن الضمان على شهود اليمين؛ لأنهم شهود العلة.

[إذا اجتمع العلة والسبب]

وكذلك العلة والسبب إذا اجتمعا سقط حكم السبب، كشهود التخيير والاختيار إذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم إن الضمان على شهود الاختيار؛ لأنه هو العلة، والتخيير سبب.

■ ولاضمان بدون الجناية، فلم يصلح هو أيضاً لأن يضاف إليه الحكم، فحينئذ لا بد أن يضاف الحكم إلى الشرط، وإليه أشار بقوله: وإذا لم يعارض إلخ. ما هو علة: وهو الثقل فإنه لايصلح لأن يعارض الشرط في إضافة الحكم كما مرّ بيانه. وللشرط شبهة إلخ: أي للشرط شبهة بالعلل في أنه يتعلق به وجود الحكم كما يتعلق بالعلة، والضمير في قوله: "به" يرجع إلى الشرط، و"من الوجود" بيان لـ"ما".

النفس والأموال: فيجب بالحفر ضمان النفس إذا تلفت نفس بوقوعها في البئر، وضمان شيء آخر إذا تلف هو ولكن لاتجب الكفارة ولايحرم عن الميراث؛ لأنهما متعلقان بالمباشرة، ولا مباشرة للقتل، هذه إذا لم تكن العلة صالحة. لأنهم شهود العلة: يعني إن شهد رجلان بأن رجلا علّق طلاق امرأته بدخول الدار، وهذه الشهادة شهادة اليمين؛ لأن التعليق يمين بغير الله تعالى، ثم شهد قوم بوجود الشرط أي بأنها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم المهر، ثم رجع شهود الشرط واليمين جميعا، فالضمان على شهود اليمين خاصة؛ لأن اليمين علة لوقوع الطلاق ولزوم المهر، وهذه العلة صالحة لأن يضاف إليها الحكم، فلايضاف إلى الشرط حينئذ كما قلنا، فالضمان أي ما أداه الرجل إلى امرأته من المهر على شهود العلة خاصة.

حكم السبب: أي كما يسقط اعتبار الشرط عند العلة الصالحة لإضافة الحكم كذلك يسقط اعتبار السبب أيضاً. كشهود التخيير والاختيار إلخ: يعني إذا شهد شاهدان: أن الزوج خيّر امرأته، وآخران: بأن المرأة اختارت نفسها، هذا الاجتماع في الطلاق. وأما في العتاق فصورته هكذا: شهد شاهدان أن المولى قال لعبده ■

وعلى هذا قلنا: إذا اختلف الولي والحافر، فقال الحافر: إنه أسقط نفسه، كان القول
أي بوقوع في البئر القول
قوله استحساناً؛ لأنه يتمسّك بما هو الأصل وهو صلاحية العلة للحكم، وينكر خلافة
أي قول مقبول
الشرط، بخلاف ما إذا ادّعى الجارح الموت بسبب آخر لايصدّق؛ لأنه صاحب علة.

– إن شئت فأنت حرّ، وعدد شهادة التخيير، ثم شهد آخران بأنه اختار العتق بأن قال: شئتُ في ذلك المجلس؛ ثم قضى القاضي بالطلاق وبلزوم المهر على الزوج والعتاق على المولى؛ ثم رجعوا عن الشهادة جميعاً فالضمان (وهو المهر وقيمة العبد) على شهود الاختيار؛ لأنه هو العلة للحكم، وهو صالح لأن يضاف إليه الحكم، وأما التخيير فسبب محض؛ لأنه مفض إلى الحكم، فعند وجود العلة الصالحة للحكم لايضاف الحكم إلى السبب، فلا ضمان على شهود التخيير.

---

*فإن قلت: اليمين ليست بعلة قبل وجود الشرط، قلت: سمّيت علة باعتبار ما يؤول إليه أو باعتبار أن العلة أعم من الحقيقة وعبّر به معنى السببية.

وعلى هذا: أي على ما قلنا: إن الحكم لايضاف إلى الشرط عند وجود العلة الصالحة له. الولي: أي ولي الهالك الواقع في البئر. أسقط نفسه: أي وقع عمداً، فعلى قول الحافر لايجب الضمان عليه؛ لأن الحفر شرط، والوقوع عمداً علة صالحة لأن يضاف إليها الحكم وهو التلف؛ فعند معارضته لايعتبر الشرط، وقال الولي: إنه وقع بغير عمد، فحينئذ يعتبر الشرط كما مرّ. استحساناً: ثم بيّن وجه الاستحسان.

الأصل وهو صلاحية إلخ: يعني الأصل هو أن العلة صالحة للحكم، ولما كون الشرط خليفة لها فهو أمر عارضي يتحقق عند الضرورة، وهي عدم صلاحية العلة للحكم، فالحافر لما ادّعى أنه وقع عمداً، تمسّك بهذا الأصل وأنكر خلافة الشرط، فلذا يقبل قوله خلافاً للقياس، والقياس أن يقبل قول الولي؛ لأن ظاهر الحال شاهد له؛ إذ الإنسان لايلقي نفسه عادة، وهو القول المتقدم لأبي يوسف، ونحن نقول: الظاهر يعارضه ظاهر آخر، وهو أن البصير يرى أمامه بئراً فكيف يقع بغير التعمد، ولأنه لو سلّم قوله يلزم الضمان على الحافر بالظاهر، والظاهر يصلح حجة للدفع، ولايصلح أن يكون حجة ملزمة على الغير، فتركنا القياس لفساده الباطن.

بإذا ادّعى الجارح إلخ: يعني إذا جرح رجل رجلاً ومات المجروح، واختلف ولي المجروح والجارح، فقال الجارح: إنه مات بسبب آخر، وقال الولي: إنه مات بالجرح، فلا يقبل قول الجارح؛ لأن علة الموت وهو الجرح صدر منه، وهو يصلح لإضافة الحكم إليه، فعند وجود العلة الصالحة لايقبل قوله في العارض المسقط من غير حجة، فكان القول قول الولي المتمسك بالأصل، فيجب الضمان على الجارح. ولما فرغ من شرط فيه معنى العلة شرع في قسم ثالث وهو الشرط فيه معنى السببية وربط بينهما بقوله: وعلى هذا إلخ.

[الشرط له حكم السبب إذا سبق العلة]

وعلى هذا قلنا: إذا حلّ قيد عبد، حتى أبق لم يضمن؛ لأن حله شرط في الحقيقة، وله حكم السبب لما أنه سبق الإباق الذي هو علة التلف، فالسبب ما يتقدم، والشرط ما يتأخر. ثم هو سبب محض؛ لأنه قد اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط، وكان هذا كمن أرسل دابة في الطريق فجالت يمنة ويسرة ثم أصابت شيئاً لم يضمنه، ....

وعلى هذا: أي على أن العلة إذا كانت صالحة للحكم لا يضاف الحكم إلى الشرط والسبب.

لأن حله شرط إلخ: إذ القيد كان مانعاً، وحل القيد إزالة المانع، وإزالة المانع شرط كما مرّ، ولكن تخلل بينه وبين الإباق فعل فاعل مختار وهو العبد، وهو علة للإباق، فلا يضاف إلى شرطه. والشرط ما يتأخر. والحاصل: أن الحل وإن كان في الحقيقة شرطاً كما مرّ ولكن له حكم السبب؛ إذ السبب الحقيقي يتقدم على وجود العلة كما أن الشرط متأخر عنها، وهذا الوصف حاصل للحل؛ لأنه سابق على الإباق الذي هو علة التلف، فثبت أن له حكم السبب.

هو: أي الحل، وإن شابه السبب كما قلنا لكنه سبب محض ليس فيه معنى العلة؛ لأن السبب الذي له حكم العلة تكون العلة فيه حادثة بالسبب، وهنا ليس كذلك، غير حادثة بالشرط، وهو الإباق، لما ثبت كون الحل شرطاً، وكونه في حكم السبب وعدم معنى العلة فيه ثبت أنه شرط في حكم السبب لا في حكم العلة، فلا يضاف الحكم إلى هذا الشرط كما كان يضاف إلى الشرط الذي فيه معنى العلة كحفر البئر، فعلى هذا لا يلزم الضمان على من حلّ قيد العبد؛ لأنه صاحب شرط له حكم السبب المحض.

لم يضمنه: المرسل أي إذا أرسل إنسان دابة في الطريق فجالت يمنة ويسرة عن سنن الطريق، ثم سارت أو وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فأصابت شيئاً لا يجب ضمانه على المرسل؛ لأن فعله وهو الإرسال قد انقطع بالجولان أو الوقوف، ثم إذا انشأت سيراً آخر باختيارها، نعم لو لم يكن لها طريق آخر سوى ذلك الطريق فإنه حينئذ يجب الضمان على المرسل ويكون هو بمنزلة السائق لها. وكذلك لو لم تجل ولم تنصرف يمنة ويسرة ثم أصابت شيئاً حينئذ يجب الضمان على المرسل؛ لأنه سائق لها ما دامت تسير على سنن إرساله، ولما كان يتوهم أنه كيف يكون حل القيد وهو الشرط مثل إرسال الدابة وهو سبب، دفعه بقوله: إلا أن المرسل إلخ.

إلا أن المرسل صاحب سبب في الأصل، وهذا صاحب شرط جُعل مسبِّباً. قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير: إنه لم يضمن؛ لأن هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا. وقد اعترض عليه فعل المختار فبقي الأول سبباً محضاً، فلم يجعل التلف مضافاً إليه بخلاف السقوط في البئر؛ لأنه لا اختيار له في السقوط حتى لو أسقط نفسه هدر دمه.

إلا أن المرسل إلخ: يعني كلامنا في عدم الضمان، فهما فيه سيّان وإن كان المرسل صاحب سبب؛ لأن الإرسال ليس بإزالة المانع، وقد تخلل بينه وبين التلف فعل فاعل مختار وهو غير منسوب إلى السبب حيث لم يذهب على سنن إرساله، وأما من حل القيد فهو صاحب شرط؛ لأن الحل إزالة المانع عن الإباق، وجعل سبباً باعتبار تقدم الشرط على العلة والحاصل لما ثبت الأصل الذي مر وهو أن العلة إذا كانت صالحة للحكم فلا يضاف الحكم إلى السبب ولا إلى الشرط، فالعلة هنا مشي الدابة وفعل العبد، وهما صالحان لأن يضاف إليهما الحكم؛ لأن فعلهما فعل فاعل مختار، وقد اعترض على فعل صاحب الإرسال وحل القيد، فلا يضاف إلى من حل القيد؛ لأنه صاحب شرط وجعل سبباً، ولا إلى المرسل؛ لأنه صاحب سبب.
فيمن فتح باب إلخ: حاصله أن عند محمد رحمه الله فعل الطير والدابة طبعي بمنزلة سيلان الماء عن الزق بعد الخرق، فلا يصلح لإضافة التلف إليه، فيضاف إلى الشرط وهو فتح القفص، فيضمن من فتح باب القفص؛ لأنه صاحب شرط، والعلة -وهو فعل الطير- غير صالحة لإضافة الحكم إليه، وعند الشيخين رحمهما الله فعل الطير وكذا فعل الدابة اختياري مثل فعل العبد، فعلى هذا الأصل عندهما لا ضمان على من فتح باب القفص فطار الطير؛ لأن فيه فعل المختار وهو العلة لتلف الطير صالحة لأن يضاف إليه الحكم، فلما اعترض هذا الفعل على الشرط وهو فتح باب القفص؛ لأنه إزالة المانع ولكنه له حكم السبب من حيث أنه يتقدم على العلة، بقي الشرط سبباً محضاً ليس فيه معنى العلة، والسبب مع وجود العلة الصالحة لا يضاف إليه الحكم، فلا ضمان عليه، وهذا بخلاف السقوط في البئر فإنه وإن اعترض على الشرط وهو الحفر لكنه ليس بفعل اختياري حتى يضاف إليه الحكم، فإذن لا بد أن يضاف إلى الشرط، ولهذا قلت: لو وقع في البئر عمداً يضاف إليه الحكم، فلا ضمان على الحافر في هذه الصورة، فيكون دمه هدراً.
قوله: والقسم الرابع شرط اسماً لا حكماً كأول الشرطين في حكم تعلق بهما، مثاله قوله لامرأته: إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق، فالدخول في الدار الأولى شرط اسماً لتوقف الحكم عليه في الجملة، لا حكماً لعدم تحقق الحكم عنده، بل الحكم إنما يوجد عند الدخول الدار الثانية، فهو شرط اسماً وحكماً من جميع الوجوه: =

ولهذا لم يضمن شهود الإحصان إذا رجعوا بحال.

[فصل في اختلاف الناس في العقل]

فصل: اختلف الناس في العقل أ هو من العلل الموجبة أم لا؟ فقالت المعتزلة: العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية، ....

= يتقدمها كشرط الصلاة وشهود النكاح، وذهب بعضهم إلى أنه شرط فيه معنى العلامة

ولهذا: أي لأن الإحصان علامة وليس بشرط حقيقي. إذا رجعوا بحال: يعني إذا شهد القوم على رجل أنه زنى ثم شهد الآخرون أنه محصن فرجم، فإن رجع شهود الإحصان فلا ضمان -وهو الدية- عليهم بحال، سواء رجعوا مع شهود الزنا أو وحدهم قبل القضاء أو بعده؛ لأنهم كانوا شهود العلامة، والعلامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود، فلا يجوز إضافة الحكم إليها بوجه، فإذا لم يصلح الرجم إلى العلامة وهو الإحصان، فشهود الإحصان يرجعون عنه، فلا ضمان عليهم خلافاً لزفر، فإن عنده عليهم ضماناً؛ لأن الإحصان شرط الرجم، فيضاف الحكم إليه. والجواب أنه ليس بشرط كما قلنا، فلا يجوز إضافة الحكم إليه، ولو سلمنا أنه شرط كما ذهب إليه المتقدمون ولكن عند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم إلى الشرط، فشهود الزنا شهود العلة، وهي صالحة للحكم فيضاف التلف إليهم فيجب عليهم الضمان خاصة إن رجعوا عن الشهادة، فإن ثبتوا انقطع الحكم شهادتهم عن الشرط.

لما فرغ المصنف عن بيان الأحكام وما يتعلق به الأحكام، وكان البحث من قبيل الأمر بحثاً عن المحكوم به، وهو فعل المكلف شرع في بيان المحكوم عليه وهو المكلف، فشرع في أهليته، ولما كان من المعلوم أن أهليته لا تحصل بدون العقل، فلذا يذكر العقل أولا فقال: فصل اختلف الناس إلخ. لما استحسنه: مثل معرفة الصانع بالألوهية وشكر المنعم. لما استقبحه: مثل الجهل بالصانع وكفران النعمة. العلل الشرعية: لأن العلل الشرعية ليست بموجبة بذاتها بل هي أمارات في الحقيقة، ومع هذا تجري فيها النسخ والتبديل بخلاف العلل العقلية، فإنها موجبة ومحرمة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل، فلذا كان العقل فوق العلل الشرعية.

ق: اعلم أن القبح والحسن يطلقان على ثلاثة معان: الأول كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له، الثاني كونه صفة كمال أو صفة نقصان، والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً، وكونه متعلق الذم عاجلاً =

فلم يجوّزوا أن يثبت بدليل الشرع **ما لا يدركه العقل** أو **يقبحه**، وجعلوا الخطاب متوجهًا بنفس العقل، وقالوا: لا عذر **لمن عقل** صغيرًا كان أو كبيرًا في الوقف عن الطلب وترك الإيمان وإن لم تبلغه الدعوة، وقالت الأشعرية: لا عبرة بالعقل أصلاً **دون السمع**، ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة **فهو معذور**.

[القول الصحيح في الباب]

والقول الصحيح **في الباب** أن العقل معتبر لإثبات **الأهلية**، ....

= والعقاب آجلاً بالحسن والقبح بالمعنيين الأولين يثبتان بالعقل اتفاقًا، وأما بالمعنى الثالث فهو المتنازع فيه عند الفريقين، كذا في التوضيح. **فلم يجوّزوا**: المعتزلة بناءً على أصلهم.

ما لا يدركه العقل: كرؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان وعامة أحوال الآخرة. **يقبحه**: فما يقبحه العقل لا يجوز أن يثبت بدليل شرعي، فقد أنكروا كون القبائح مخلوقة لله؛ لأن إيجادها إلى الله قبيح عند العقل.

لمن عقل إلخ: يعني من عقل سواء كان صغيرًا أو كبيرًا ثم منع نفسه عن طلب الحق وترك الإيمان بالله تعالى لا يجعل عذره يوم القيامة عند الله تعالى وإن لم يأته الرسول، وإن لم يرد عليه السمع بأن نشأ على شاهق الجبل؛ لأن عقله كان كافيًا في ذلك.

دون السمع: فلا يعرف حسن الإيمان والصدق والعدل وقبح أضدادها بدون السمع، ولهذا قالوا: ومن اعتقد إلخ.

فهو معذور: حتى جاز أن يكون من أهل الجنة، وتمسكوا بقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ (الإسراء: ١٥) أي ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك التعذيب إلى أن نبعث رسولاً، وتمسكوا بدلائل عقلية أيضًا، منها: أن الحسن والقبح ليسا بذاتيين، فإنه لو كان كل واحد منهما ذاتيًا لم ينفك عن المحل، والثاني باطل؛ فإن الكذب وهو من أقبح القبائح قد يكون واجبًا لعصمة نبي وإنقاذ روحه. والجواب: لا نسلّم أن الكذب صار حسنًا في الصورة المفروضة، بل غاية الأمر أن هناك ارتكاب أقل القبيحين؛ لأن أحدهما تقرير قتل نبي والثاني إلحاقه بالكذب، وأقلهما الكذب.

في الباب: أي في باب العقل، وهو مختار الحنفية. **الأهلية**: أي أهلية الخطاب؛ إذ الخطاب لمن لا يعقل قبيح، فليس العقل مهدرًا كما قالت الأشعرية، ولا موجبًا بنفسه كما قالت المعتزلة، فمن لم تبلغه الدعوة لا يكون مكلفًا بمجرد العقل من غير أن يمر عليه زمان التجربة والتأمل؛ لأن العقل ليس بموجب بنفسه بل هو آلة الإدراك، فإذا لم يعتقد إيمانًا ولا كفرًا كان معذورًا حيث لم يجد مدة يتمكن فيها الإدراك والتأمل، فإذا أمهله الله تعالى حتى =

درك الحواس، فيبدو المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى

أي يظهر

لا بإيجابه، وهو كالشمس في الملكوت الظاهرة إذا بزغت وبدا شعاعها ووضح

أي ظهر

الطريق كانت العين مدركة بشعاعها، ....

بسبب ضوء الشمس للأشياء

درك الحواس: يعني العقل نور يتضح به طريق ابتداؤه من موضع ينتهي إليه درك الحواس؛ لأن الإنسان إذا بصر بناءً وانتهى إليه حس البصر يدرك بعقله أن له بانياً ذا حياة وقدرة وعلم، فهذا طريق ابتداؤه من حيث انتهى إليه درك الحواس وهو البناء، وهذا الطريق اتضح بسبب العقل. وهو: أي العقل في الملك الباطن. الملكوت: أي الملك، والتاء زائدة للمبالغة كالجبروت والرغبوت. بزغت: أي طلعت الشمس، والجملة الشرطية تعليل لقوله: "وهو كالشمس". بشعاعها: أي بنورها من غير أن توجب الشمس رؤية تلك الأشياء، فكذا القلب يدرك ما هو غائب عن الحواس بنور العقل من غير أن يكون العقل موجباً لذلك.

فـ: اعلم أن في هذه العبارة إشارة إلى ردّ المعتزلة المخالفين لنا في مسألة النظر، وإن سألت علمت تفصيل المذاهب فيها، وأيّ ما هو الحق فيها، فاعلم - أرشدك الله تعالى - أن عند الأشعري إفادة النظر العلم بالعادة لا دخل للنظر في الإفادة أصلاً ليس علة تامة ولا ناقصة، بل العلم يدور معه دوران أمر مع آخر لا علاقة بينهما في الأكثر أو الدائم كوجود الإنسان مع الطيران، فلو كان الإنسان موجوداً بلا وجود طيران أو بالعكس فلا مصادقة؛ إذ لا مؤثر عنده إلا الله تعالى بمعنى أنه المستقل، لكنه فاعل مختار، يصدر المعلول عنه بلا وجوب منه كما ذهب إليه الفلاسفة؛ لأن الوجوب ينافي الاختيار، ولا وجوب عليه كما ذهب إليه المعتزلة والشيعة من وجوب اللطف عليه تعالى، وأما عند المعتزلة فالإفادة بالتوليد، وهو عبارة عن إيجاد فعل بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح بحركة اليد، وكالألم بعد الضرب، فإذا باشر النظر يحدث عنده العلم، كما إذا ضرب رجل رجلاً مباشرة للضرب يحصل الألم بعده، وأما عند الحكماء فبطريق الإعداد، فإن النظر يعدّ الذهن إعداداً تاماً فيفيض عليه العلم من المبدأ الفياض وجوباً منه. هذا تفصيل المذاهب، والحق أن العلم واجب عقيب النظر وإن لم يكن واجباً منه تعالى غير متولد من النظر كما ذهب إليه المعتزلة.

أما الوجوب فلأن كل من علم أن العالم متغير، وكل متغير حادث، مع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن لا يعلم أنه حادث، والعلم بهذا الامتناع ضروري، وأما إبطال التوليد فلأن العلم ممكن في نفسه وإن كان بعد النظر، وكل ممكن مقدور له تعالى، فيكون هو أيضاً مقدوراً لله تعالى، فيمتنع وقوعه بغير قدرته، وهذا هو مختار الإمام الرازي، وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين، وبه ارتضى صاحب المسلم. ■

وما بالعقل **كفاية**. ولهذا قلنا: إن الصبيّ **غير مكلّف بالإيمان**، حتى إذا عقلت **المراهقة وهي تحت مسلم** بين أبوين مسلمين ولم تصف الإسلام لم تُجعل مرتدة، ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك **لبانت من زوجها**، **وكذا** نقول في الذي لم تبلغه **الدعوة**: إنه غير مكلّف بمجرد العقل، وإنه إذا لم يصف إيمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء **كان معذورا**. ....

* وقال شارحه مولانا نظام الدين يحك: فالأصلح الوجوب، وكون العقل علة قريبة والفاعل هو الله تعالى، ونحكم بالمثل بالوجوب، ولم أجد هذا المعنى خاصاً للنصوص الإلهية والنبوية، فتدبر في هذا المقام، فإنه من مزال الأقدام.

كفاية: يعني وإن كان العقل آلة للإدراك ولكنه ليس بكاف في حصول المعرفة بغير توفيق الله تعالى. هذا ما قال بعض الشراح، والأولى أن يقال: إن العقل وإن كان يعرف قبح الأشياء وحسنها ولكنه ليس بمستقل في ذلك أي ليس بمستقل، حتى يتحقق الأحكام بمجرد العقل من غير ورود الشرع، كما هو مذهب المعتزلة.

غير مكلّف بالإيمان: أي الإيمان ليس بواجب عليه؛ لأن الوجوب وكذا سائر الأحكام بالخطاب لا بمجرد العقل، وهو غير مكلّف لقوله ﷺ: "رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يبلغ وعن المعتوه حتى يعقل" رواه الترمذي[رقم:١٤٢٣] وأبو داود والبخاري عن عائشة وابن ماجة عنها وأحمد، وصححه الحاكم، ولكنه لو آمن يصح إيمانه لوجود العقل. وعند الأشعرية إيمانه غير صحيح؛ إذ العقل لا عبرة به عندهم والاعتبار بالشرع، وفي حقه الشرع ليس بموجود؛ لأنه غير مكلّف، وعند المعتزلة لما كان العقل كافيا يجب عليه الإيمان وإن لم يرد به الشرع.

المراهقة: هي المرأة التي قاربت البلوغ. **وهي تحت مسلم** إلخ: بيان لإسلامها الحكمي بوجه آكد.

لبانت من زوجها: يعني إذا كانت امرأة عاقلة ولكن لم تبلغ وهي تحت عبد مسلم، فاستوصف منها الإسلام ولم تقدر على البيان لا نحكم بردتها؛ لأن الردة خروج عن الإسلام، وهي لم تكن مسلمة قبل لعدم قدرتها على وصف الإسلام، فلا نحكم بردتها ولكن هي غير مكلّفة بالإسلام بسبب عدم البلوغ؛ إذ العقل وإن كان موجوداً فيها لكنه غير كاف، فلذا لم يجب عليها الإسلام لا تبين عن زوجها. نعم لو بلغت ووجب عليها الإسلام وهي بعد البلوغ أيضاً لا تقدر على وصف الإسلام تبانت من زوجها ألبتة. **وكذا**: أي كما قلنا في الصبي العاقل: إنه غير مكلّف بالإيمان لعدم كفاية عقله بغير ورود الشرع في حقه بسبب عدم بلوغه كذا نقول في: إلخ.

الدعوة: أي دعوة الرسول أو من قام مقامه بأن يكون على شاهق الجبل ولم يبق بعد البلوغ حتى يجربه الله بالتجربة ودرك العواقب. **كان معذوراً**: هذا إذا مات بعد البلوغ من ساعته، فإنما لم تبلغه الدعوة ولم يأته مما هو قائم مقام الدعوة وزمان النظر والاستدلال على توحيده سبحانه وتعالى.

وإذا أعانه الله بالتجربة وأمهله لدرك العواقب فهو لم يكن معذوراً وإن لم تبلغه الدعوة، على نحو ما قال أبو حنيفة رحمه الله في السفيه إذا بلغ خمساً وعشرين سنة: لم يمنع ماله عنه؛ لأنه قد استوفى مدة التجربة والامتحان، فلا بدّ من أن يزداد به رشداً.

[لا دليل عند من جعل العقل علة وعند من ألغاه]

وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع، فمن جعل العقل علةً موجبة يمنع الشرع بخلافه، فلا دليل له يعتمد عليه، ومن ألغاه من كل وجه فلا دليل له أيضاً، وهو مذهب الشافعي رحمه الله، فإنه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة: إذا قتلوا ضمنوا،

وإن لم تبلغه الدعوة. لأنه وجب عليه الإيمان لوجود الأمرين: أحدهما العقل والثاني ما هو قائم مقام الدعوة وهذا على نحو من قال: إلخ. لم يمنع ماله عنه. وإن لم يؤنس منه رشداً مع أن دفع المال إليه متعلق بإيناس الرشد كما قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء: ٦).

استوفى مدة إلخ: فهذه المدة أقيمت مقام الرشد، والرشد فيها وإن لم يتحقق ولكن نقول: إنه موجود تقديراً، وهو يكفي في دفع الأموال؛ لأنه تعالى قال: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾، فأتى بالنكرة فالمعنى إن رأيتم منهم رشداً سواء كان تحقيقاً أو تقديراً، فكما أقيمت المدة مقام الرشد كذلك زمان النظر والاستدلال في حق الشخص المذكور أقيم مقام الدعوة، فإذا لم يؤمن بعد العقل وقائم مقام الدعوة كان معذباً، ولما كان يرد على مسألة السفيه الحكم بتقويم خمساً وعشرين سنة، والقياس كان يقتضي أن يقدر ثلاثة أيام اعتباراً بالمرتد فأجاب عنه: وليس إلخ. دليل قاطع: في تعيين الحد للإمهال ليس نص قاطع حتى يقال: مدته ثلاثة أيام أو أكثر؛ لأن العقل متفاوت في أصل الخلقة، فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي غيره إليه في مدة كثيرة.

فمن جعل العقل إلخ: يعني من جعل العقل حجة مستقلة حتى يتحقق الأحكام بغير ورود الشرع وينكر وجود الشرع في مقابلته كما يذهب إليه المعتزلة، فلا دليل لهم على مذهبهم يعتمد عليه، وما استدلوا به فهو مجروح ومخدوش، فليس عندهم دليل عقلي ولا نقلي يفيد الظن فضلاً عن تيقن.

وهو مذهب الشافعي رحمه الله إلخ: فإن عند الشافعي من قتل رجلاً عاقلاً بالغاً لم تبلغه الدعوة يجب الضمان على القاتل؛ لأن القتيل إذا لم تبلغه الدعوة وقد كان عاقلاً بالغاً وكان يمكن له الاستدلال على توحيده تعالى لم يجب =

فجعل كفرهم عفواً، **وذلك لأنه لايجد في الشرع** أن العقل غير معتبر لإثبات الأهلية، فإنما يلغيه بدلالة العقل والاجتهاد، فيتناقض مذهبه، **وأن العقل لاينفك** عن الهوى، فلايصلح حجةً بنفسه بحال. وإذا ثبت أن العقل من **صفات الأهلية** قلنا: الكلام في هذا ينقسم على قسمين: الأهلية، والأمور المعترضة عليها.

أي في بيان الأهلية — القسم الأول — والثاني — أي على الأهلية

فصل في بيان الأهلية

[أنواع الأهلية]

الأهلية نوعان: أهلية الوجوب وأهلية الأداء، ....

أحدهما — والثاني

= عليه الإيمان بالله تعالى فكفره عفو؛ لأنه لم تأته الدعوة ولا عبرة بعقله، وعندنا لا يضمن وإن كان قتله حراماً قبل الدعوة، ولكنه ليس بحسب الضمان؛ لأنا لانجعل كفره عفواً بحال، ولم نجعل غفلته عن الإيمان بعد استيعاء مدة التأمل عذراً فكان قتله قبل الدعوة كقتل نساء أهل الحرب. وذلك: إشارة إلى عدم الدليل على القولين، أما عدم دليل من نفى العقل فتقريره مابينه بقوله: لأنه إلخ لأنه أي من ألغى العقل من كل وجه، وهو الأشعري والشافعي رحمه الله ومن تبعهما.

لا يجد في الشرع إلخ: يعني لا نص لهم على أن العقل غير معتبر، وإنما يقول بالأدلة العقلية فحينئذ اعتبر العقل حيث اعتمد على الأدلة العقلية. فكأنه يقول: العقل معتبر وليس بمعتبر، وهل هذا إلا تناقض صريح، وأما عدم دليل من يعتمد على العقل من كل وجه حيث لايعتبر في مقابلة الشرع كما ذهب إليه المعتزلة، فتقريره هذا: وأن العقل لاينفك إلخ: يعني الوهم كثيراً ما يعارض العقل، فيختلط عليه مطلوبه، ولذا ترى أن بعض العقلاء يخالف البعض، بل يناقض نفسه، فمرة يثبت أمراً ومرة ينفيه، فإذا كان العقل كذلك فكيف نعتمد عليه بحيث يقال: إنه حجة مستقلة بغير ورود الشرع، وإن الشرع لا اعتبار له عند مقابلة بالعقل. هذا تقرير المقام، وقد بقي حبايا في زوايا الكلام. من صفات الأهلية: على وجه قد مرّ، لا كما تقول المعتزلة.

الأهلية: وهي عبارة عن كون الإنسان أو الشخص بحيث يصلح أن يكون محلاً لورود الأحكام الشرعية أو التكليف، وقيل: هي عبارة عن صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وهذه الصلاحية أمانة حملها الإنسان، كما قال الله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ [الأحزاب:٧٢]، ولذا خصّ بالتكليف من سائر الحيوانات التي ليس لها ذمة التكليف، ولذا كان ظلوماً جهولاً. وأهلية الأداء: إذا عرفت معنى الأهلية، فاعلم أن الأهلية على نوعين: النوع الأول أهلية بمعنى الوجوب وهو أن يكون قابلاً لشغل الذمة، والنوع الثاني أهلية لوجوب الأداء، =

أما أهلية الوجوب فبناءً على قيام الذمة، فإن الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بإجماع الفقهاء بناءً على العهد الماضي. قال الله تعالى: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم﴾ إلى آخر الآية، وقبل الانفصال هو جزء من وجه، فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صلح ليجب له الحق ولم يجب عليه، ....

ثم اعلم الكلام

= وهو أن يكون قابلا وصالحا لإتيان الفعل، وقد عرفت الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء، فالنوع الأول أي أهلية نفس الوجوب مبني على قيام الذمة، يعني لا تثبت إلا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه، والذمة عبارة عن وصف يصير الشخص به أهلا للإيجاب عليه وللاستحباب له، بناء على العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق، كما أخبر به بقوله: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا﴾ (الأعراف ١٧٢)، فلما أقررنا بربوبيته يوم الميثاق فقد أقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا، فبهذه الذمة صرنا أهلا لنفس الوجوب، وأهلية الوجوب على هذه الذمة مبنية. بناء: وإنما يثبت له الذمة بناء على العهد الماضي متفق بينه بقوله: وإذ أخذ إلخ.

﴿وإذ أخذ ربك﴾ إلخ: دليل على ثبوت الذمة، حاصله أن الآدمي إذا يولد يكون له ذمة صالحة لما يجب له وعليه، فإن الولي إذا اشترى له شيئا يثبت له الملك، وكذا يثبت له الوصية والإرث والنسب، وكذلك الثمن ومهر المرأة يجبان عليه بعقد الولي بإجماع الفقهاء، وهذا معنى ما يجب له وعليه، وهذه الذمة إنما ثبت بالعهد الذي جرى بيننا وبينه تعالى يوم الميثاق كما مرّ بيانه، فلو لم يكن له ذمة صالحة لهذه الأشياء بالعهد لم يجب له وعليه شيء؛ لأنه إذا ولد لم يكتسب شيئاً حتى يقال: إن الوجوب له وعليه إنما ثبت باكتسابه.

ف: اعلم أن تفسير تلك الآية الكريمة كما رواه أحمد عن أبي بن كعب يدل على ثبوت العهد يوم الميثاق، ويؤيده حديث ابن عباس عن النبي ﷺ قال: "أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان -يعني عرفة- فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرهم بين يديه كالذر، ثم كلمهم قبلاً، قال: ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون". رواه أحمد [رقم ٢٤٥٥] فلما ثبت تفسير الآية عن النبي ﷺ على ما تلونا عليك، فقول من أشرب في قلوبهم الاعتزال بأنه من باب التمثيل والتخييل مردود لا يعبأ به في مقابلة الحديث وإن كان ضعيفاً، فعلى ما قلنا ثبوت الميثاق من الآية الصريحة في ذلك، لا بالسنة فقط.

ذمة مطلقة: يعني ثبوت الذمة الكاملة له إنما هو بعد الولادة، وأما قبل الانفصال أي قبل الولادة فهو جزء من وجه حيث يتبع الأم في العتق والحركة والسكون، فلا يكون له ذمة مطلقة أي كاملة، ولكنه منفرد بالحياة معد للانفصال، فله ذمة من وجه. الحق: من العتق والإرث والنسب والوصية، فهو أهل لتلك الأمور بهذا الاعتبار. ■

وإذا انفصل وظهرت له ذمة مطلقة كان **أهلا** للوجوب له وعليه، غير أن الوجوب **غير مقصود بنفسه**، فجاز أن يبطل لعدم حكمه وغرضه، كما يعدم لعدم محله، (عن الأم بسبب الولادة) (كما مرّ)
وهذا لم يجب على الكافر شيء من الشرائع **التي هي الطاعات**؛ لما لم يكن **أهلاً لثواب الآخرة، ولزمه الإيمان**؛ لما كان أهلا لأدائه ووجوب حكمه، ....

= ولما لم يكن له ذمة كاملة كما مرّ، فلايجب عليه شيء من الحقوق حتى لو اشترى له الولي شيئاً لايجب عليه الثمن وإليه أشار بقوله. ولم يجب إلخ. كان أهلا إلخ: والحاصل أن الجنين إذا لم ينفصل فله ذمة من وجه، حيث يثبت له الحقوق من الإرث والعتق ولايجب عليه حق غيره، وإذا انفصل فله ذمة كاملة فيثبت له وعليه، ولما كان يرد عليه من أنه إذا حصل له ذمة كاملة فينبغي أن يكون حكمه كحكم البالغين، فيجب عليه ما كان عقوبة وجزاء أيضاً، كما ذهب إليه بعض مشايخنا مثل قاضي الإمام أبي زيد وغيره، فدفعه بقوله: غير أن إلخ.
غير مقصود بنفسه إلخ: يعني إنما المقصود والغرض الأصلي من نفس الوجوب حكمه وهو الأداء عن اختيار، والصبي لايتصوّر منه الأداء بالاختيار لعجزه، فيبطل الوجوب في الأعمال التي لا بد من أدائه باختيار؛ لفوات الغرض، والشيء كما يبطل بفوت المحل كبيع الحر وإعتاق البهيمة- يبطل بفوت الغرض أيضا، فلايلزم على الصبي ما لايمكن أداؤه بالاختيار فلا يكون حكمه كحكم البالغين، فلايجب عليه ما يجب عليهم.
وتفصيل المقام ما كان حقوق العباد من الغرم وضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والأقارب يلزم على الصبي؛ لأن الأداء بالاختيار في تلك الأمور ليس بضروري، ويكون أداء وليه كأدائه، فكان الوجوب غير خال عن حكمه، وما كان عقوبة وجزاء لم يجب عليه؛ لأن المقصود من العقوبات الزاجرة بالفعل، وهو لايصلح لذلك، فالوجوب ههنا خال عن حكمه فيبطل، والولي في ما يجب عليه العقوبة والجزاء لايصلح أن يقوم مقامه، وكذا حقوق الله الخالصة كالصلاة والصوم لايجب عليه أيضا؛ لأن الأداء بالاختيار أي بالنية ضروري فيهما، والولي لايصلح أن يكون أداؤه نائباً مقام أدائه فيبطل الوجوب بفوت الغرض، وسيأتي التفصيل فوق هذا. ولما فرغ عن الجواب شرع في تفريعات على قوله: فجاز أن يبطل لعدم حكمه وغرضه كما يبطل لعدم محله، فقال: وهذا إلخ.
أهلا لثواب الآخرة: يعني أن الغرض من الشرائع التي هي الطاعات كالصوم والصلاة والزكاة ثواب الآخرة والكافر ليس أهلا لثواب الآخرة، فوجوب تلك الشرائع على الكافر خال عن الغرض فيبطل، فلا يجب عليه تلك الشرائع، واحترز بقوله: "التي هي الطاعات" عن الشرائع التي ليست بطاعات، وليس الغرض منها ثواب الآخرة كالجزية والخراج، فإنها واجبة عليه، ولما كان يتوهّم من عدم كونه أهلا للثواب أن لايجب عليه الإيمان أيضاً دفعه بقوله: ولزمه إلخ.
ولزمه الإيمان إلخ: يعني في وجوب الإيمان على الكافر لا يفوت الغرض من الإيمان ثواب الآخرة والكافر أهل للإيمان، فإذا آمن يحصل له ثواب الآخرة فلايفوت الغرض، فيجب عليه الإيمان. ثم شرع في تفريع آخر وقال: ولم يجب إلخ.

ولم يجب على الصبي الإيمان قبل أن يعقل لعدم أهلية الأداء، وإذا عقل واحتمل الأداء قلنا بوجوب أصل الإيمان عليه دون أدائه، حتى صحّ الأداء من غير تكليف، وكان فرضاً كالمسافر يؤدّي الجمعة.

من الصبي العاقل

أداء الإيمان

[أنواع أهلية الأداء]

وأما أهلية الأداء فنوعان: قاصر وكامل، أما القاصر فيثبت بقدرة البدن إذا كانت قاصرة قبل البلوغ، ....

أحدهما وثانيهما

لعدم أهلية الأداء: أي لايثبت نفس الوجوب على الصبي لعدم الفائدة، وهو الأداء عن الاختيار، والصبي لايمكن منه أداء الإيمان باختيار لعدم العقل.

بوجوب أصل الإيمان إلخ: لأن الوجوب يتعلق بالأسباب وصلاحية الذمة، فالصبي العاقل أهل لأداء الإيمان، فلايبطل نفس الوجوب في حقه لعدم فوات غرضه وهو الأداء، بخلاف سائر العبادات فإنها ليست بواجبة عليه لفوات غرض نفس الوجوب فيها؛ لأن الغرض من نفس الوجوب أن يقع الأداء عن الفرض، وأداء العبادات لايقع عن الفرض؛ لأنه لو وقع صلاته فرضا لافترض عليه سائر الصلوات، وفيه حرج عظيم بخلاف الإيمان فإنه غير متكرّر، ولأن الغرض من نفس الوجوب الأداء على سبيل الإكمال، والصبي لقصمه لايحتمل أداء العبادات على وجه الكمال؛ لأن أداءها على وجه الكمال متعلّق بالبدن وهو ضعيف البدن، بخلاف الإيمان فإن أداءه لايتعلق بالبدن؛ لأنه من أحكام النظرية التي تتعلّق بالعقل، والعقل موجود فيه.

دون أدائه: أي لا نقول: إن أداء الإيمان واجب على الصبي العاقل قبل البلوغ؛ لأن عقله لم يتكامل بعد؛ لأن كمال العقل إنما هو بعد البلوغ. فرضاً: لأن الإيمان لايتنوع بين أن يكون فرضاً وأن يكون نفلاً بل هو فرض، فلذا لايلزم عليه تجديد الإقرار بعد البلوغ. يؤدّي الجمعة: فالمؤدّى يقع فرضاً مع أن وجوب الجمعة لم يكن ثابتاً قبل الأداء، هذا ما ذهب إليه القاضي أبو زيد وشمس الأئمة الحلواني وفخر الإسلام ﷺ، وقال الإمام شمس الأئمة السرخسي ﷺ: إن الوجوب غير ثابت في حق الصبي وإن عَقَلَ ما لم يتكامل عقله بالبلوغ.

أما القاصر إلخ: اعلم أن الأداء يتعلق بقدرتين: قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل، وقدرة العمل وهي بالبدن، فإذا تحقّق القدرتان تحقق الأهلية الكاملة، وإذا انتفت أو ضعفت إحدى القدرتين تحقّق الأهلية القاصرة، وإليه أشار بقوله "إذا كانت قاصرة". قبل البلوغ: فقبل البلوغ العقل والبدن كلاهما ناقصان، وهذا أحد القسمين من الأهلية القاصرة وأشار إلى ثانيهما بقوله: وكذلك إلخ.

[حكم تصرف الصبي العاقل]

وكذلك بعد البلوغ فيمن **كان معتوهاً**؛ لأنه بمنزلة الصبي؛ لأنه عاقل لم يعتدل عقله، وتبتني على الأهلية القاصرة **صحة الأداء**، **وعلى الأهلية الكاملة** وجوب الأداء، وتوجه الخطاب عليه. **وعلى هذا** قلنا: **إنه صحّ** من الصبي العاقل الإسلام **وما يتمحّض منفعته** من التصرفات، كقبول الهبة والصدقة، وصحّ منه أداء **العبادات** وصح منه أيضاً **البدنية** من غير عهدة وملك برأي الولي ما **يتردّد بين النفع والضرر** كالبيع ونحوه، وذلك باعتبار أن نقصان رأيه انجبر برأي الوليّ، ....
أي الصبي

كان معتوهاً: هو السفيه، فبدنه كامل ولكن عقله ناقص، كما أشار إليه : لأنه بمنزلة الصبي إلخ.
صحة الأداء: يعني أنه لو أدّى يكون صحيحاً وإن لم يجب عليه. **وعلى الأهلية الكاملة إلخ**: فإذا بلغ وعقل يلزم عليه الأداء ويتوجه عليه خطاب الشارع؛ لأن أهليته حينئذ صارت كاملة بكمال العقل والبدن. ثم لما كان وقت اعتدال العقول في أفراد الإنسان متفاوتاً لايمكن إدراكه إلا بعد تجربة عظيمة أقام الشرع البلوغ الذي عنده يعتدل العقول في الأغلب مقام الاعتدال تيسيراً.
وعلى هذا: أي على أن صحة الأداء تبتني على الأهلية القاصرة. **إنه صحّ إلخ**: في أحكام الدنيا والآخرة بلا لزوم عليه، وعند الشافعي ؒ لايصحّ إيمانه قبل البلوغ في أحكام الدنيا، فيرث أباه الكافر ولاتبين منه امرأته المشركة؛ لأنه ضرر، وإن صحّ في أحكام الآخرة فيثاب على إيمانه، وهذا هو القسم الأول الذي هو حق الله محض لايحتمل غيره. **وما يتمحّض منفعته إلخ**: وهذا قسم ثانٍ، وهو ما كان من غير حقوق الله تعالى ولكن فيه نفع محض للصبي، فيصحّ مباشرة الصبي من غير رضاء الولي وإذنه.
العبادات البدنية إلخ: وهذا قسم ثالث، وهو ما كان دائراً بين كونه حسناً في زمان وقبيحاً في زمان، كالصلاة والصوم من العبادات البدنية، فيصحّ من الصبي أداؤها من غير وجوب عليه، وفي صحة الأداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث يعتاد أداؤها، فلايشق ذلك بعد البلوغ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: "مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعاً، واضربوهم إذا بلغوا عشراً". [المسند للإمام أحمد، رقم:٦٦٨٩]
يتردد بين النفع والضرر إلخ: وهذا هو القسم الرابع من المعاملات الدائرة بين النفع والضرر كالبيع، فإنه إن كان رابحاً كان نافعاً، وإن كان خاسراً كان ضارّاً، والصبي لا يميز بين الضار والنافع، ولايعتبر فيه رأيه، فلا بد أن ينضم إليه رأي الولي.

فصار كالبالغ في ذلك في قول أبي حنيفة رحمه الله. ألا يرى أنه صحّح بيعه من الأجانب بغبن فاحش في رواية خلافاً لصاحبيه، وردّه مع الولي بغبن فاحش في رواية اعتباراً لشبهة النيابة في موضع التهمة.

[حكم تصرّف الصبي المحجور]

وعلى هذا قلنا في المحجور: إذا توكّل لم تلزمه العهدة، وبإذن الولي تلزمه، وأما إذا أوصى الصبي بشيء من أعمال البر بطلت وصيته عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله، وإن كان فيه نفع ظاهر؛ ....

(أي قبل الوكالة)

فصار كالبالغ إلخ: فينفذ تصرّفه بالغبن الفاحش مع الأجانب، كما ينفذ من البالغ عند أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لهما، فإنه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش، وإذا باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فعن أبي حنيفة رحمه الله روايتان، في رواية ينفذ، وفي رواية لا ينفذ، وإليه أشار بقوله بغبن فاحش: وهو ما لا يتغابن الناس في مثله. في رواية إلخ: أي في رواية ثبت أنه ردّ أبو حنيفة رحمه الله بيع الصبي مع الولي بغبن فاحش؛ لأن نيابة الولي حينئذ في موضع التهمة؛ إذ فيه تهمة أنه إنما أذن تحصيلاً لمقصوده.

وعلى هذا: أي على أن ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويملكه برأي الولي. في المحجور: وإن كان يتناول العبد والصبي، ولكن المراد هو الصبي. لم تلزمه العهدة: أي الأحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب؛ لأن في إلزامها معنى الضرر، ولا يثبت ذلك بالأهلية القاصرة. تلزمه: لأن قصور رأيه قد اندفع بانضمام رأي الولي إليه، فصار أهلاً للزوم العهدة.

بطلت وصيته عندنا إلخ: اعلم أن الوصية عندنا إزالة الملك بطريق التبرع مضافة إلى ما بعد الموت، فيكون ضرراً محضاً، فيعتبر بإزالة الملك بطريق التبرع في حال الحياة، فلا تصح الوصية، وما يحصل فيها من النفع من ثواب الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت فهو باتفاق الحال لا عبرة به، كما لو باع الشاة التي أشرفت على الهلاك لا يصح بيعه وإن كان فيه نفع محض، وعند الشافعي رحمه الله الوصية نفع محض؛ لأنه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت، وما هو نفع محض يملكه الصبي كالقبول له، وإلى رد هذا الدليل أشار. نفع ظاهر: يعني هذا النفع وقع باتفاق الحال لا عبرة به، وإن سلّمنا أن فيه نفعاً ولكن في بطلان الوصية نفع أزيد منه.

لأن الإرث شُرع نفعاً للمورث، ألا يرى أنه شُرع في حق الصبي. وفي الانتقال عنه إلى الإيصاء ترك الأفضل لا محالة، إلا أنه شُرع في حق البالغ كما شرع له الطلاق والعتاق والهبة والقرض، ولم يشرع ذلك في حق الصبي، ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض، فإنه يملكه القاضي لوقوع الأمن عن التوى بولاية القضاء.

(أي الإرث) (أي الإرث) (أي الإيصاء) (أي على الصبي)

[حكم الردة]

وأما الردة فلاتحتمل العفو في أحكام الآخرة، وما يلزمه من ....

نفعاً للمورث: فإن نقل ماله إلى أقاربه عند استغنائه عنه أولى من النقل إلى الأجانب، وهو أفضل شرعاً؛ لأن فيه صلة الرحم وإيصال النفع إلى القريب، وإليه أشار عليه الصلاة والسلام بقوله حين قال لسعد ﷺ: "لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس". [البخاري، رقم:٢٧٤٢]

شُرع في حق الصبي: أي إذا مات الصبي يرث عنه وارثه، ولو لم يكن فيه نفع لما شرع في حقه، فهذا تأييد على قوله: إن الإرث شرع نفعا للمورث، فلما ثبت أن في الإرث زيادة ثواب من الوصية فالانتقال منه ترك الأفضل.

إلى الإيصاء إلخ: ولما كان يتوهم أنه لو كان الإيصاء ضرراً ينبغي أن لايكون مشروعاً في حق البالغ أيضاً دفعه.

ولم يشرع ذلك: أي المذكور من الأمور من الطلاق وغيره في حق الصبي، يعني البالغ له ولاية كاملة، فكما يملك النافع يملك الضار أيضاً، بخلاف الصبي فإنه لايملك الضار بنفسه بل وليه لايملك أيضاً، كما قال المصنف.

ولم يملك ذلك: المذكور من الطلاق وغيره. غيره: وهو الولي والوصي والقاضي ما خلا القرض إلخ: أي سوى القرض لايملك أحد على الصبيّ من الأمور المذكورة؛ لأنه محلّ المرحمة والإشفاق لا محل الإضرار، أما القرض فالقاضي يملكه فله أن يقرض مال الصبي احتياطاً؛ لأن فيه فائدة الصبي؛ إذ لو أودعه عند رجل وهلك عنده هلك مال الصبي لايمكن الرجوع على المودع، بخلاف القرض فإنه واجب في الذمة يمكن تحصيله منه بغير شهود وبينة، فكان مصوناً عن التوى أي التلف.

قوله: اعلم أن الطلاق والعتاق عدم مشروعيتهما بغير الحاجة، أما عند وقوع الحاجة ومسّ الضرورة فهما مشروعان، قال شمس الأئمة ﷺ في أصول الفقه: زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم غير مشروع أصلا في حق الصبي حتى أن امرأته غير محل للطلاق، وهذا وهم عندي، فإن الطلاق يملك بملك النكاح؛ إذ لا ضرر في إثبات أصل الملك، وإنما الضرر في الإيقاع حتى إذا تحققت الحاجة إلى صحة إيقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان صحيحا، كما ذكر صاحب "غاية التحقيق". وأما الردة إلخ: هذا لبيان عارض، وهو ما يكون قبحا لايحتمل ■

الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم **والإغماء** والرق والمرض والحيض والنفاس والموت، وأما المكتسب **فنوعان** منه ومن غيره، أما الذي منه **فالجهل والسفه** والسكر والهزل والخطأ والسفر، وأما الذي من غيره فالإكراه بما فيه إلجاء وبما ليس فيه إلجاء.

[الجنون]

وأما **الجنون** فإنه يوجب الحجر عن **الأقوال**، ويسقط به ما كان ضرراً **يحتمل السقوط**، وإذا امتدّ فصار لزوم الأداء يؤدي إلى الحرج، فيبطل القول بالأداء ......

الصغر: وهو وإن كان بأصل الخلقة ولكن ماهيه الإنسان قد يعرف من غير صغر، ولذا لم يعرض آدم عليه وحواء عليها فعدّ من العوارض. والإغماء إلخ: وإن كان الإغماء والجنون من أقسام المرض، ولكن لما كانا مختصين بأحكام كثيرة تحتاج إلى بيانها أفردهما بالذكر. فنوعان: أحدهما ما هو حاصل منه، وثانيهما ما هو حاصل من غيره. فالجهل: وإنما جعل من المكتسبة وإن لم يكن للعبد فيه اختيار؛ لأن العبد قادر على إزالته بتحصيل العلم، فكأنه ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه بالاختيار.

والسفه: في اللغة عبارة عن الخفة والاضطراب في العقل، والفرق بين السفه والعته على ما قيل ظاهر.

إلجاء: أي اضطرار للمكره إلى إتيانه ما أكره عليه، فأقسام المكتسب سبعة. ولما فرغ عن تقسيم العوارض شرع في أحكامها فقال الجنون: وهو آفة تحلّ بالدماغ بحيث يبعث على أفعال خلاف مقتضى العقل من غير فتور في عامة أطرافه وضعف في أعضائه، وإنما قدّمه على الصغر؛ لأن حكم الصغر في أوّل أحواله كحكم الجنون.

عن الأقوال: أي لايعتبر أقواله كالطلاق والعتاق والهبة فلايتعلّق بأقواله حكم، ويكون وجود قوله كعدمه حتى لاينعقد بإجازة الولي، واحترز به عن الأفعال، فإن أتلف مال إنسان يؤخذ بضمانه على الكمال؛ لأن الأقوال لاتعتبر وجودها بدون العقل، والمجنون لا عقل له، بخلاف الأفعال حيث توجد حسّاً لا مردّ لها.

يحتمل السقوط: عن البالغ بالأعذار كالحدود والكفارات والقصاص، فإنها تحتمل السقوط عن البالغ بالشبهات، وكذا يسقط به العبادات المحتملة للسقوط مثل الصوم والصلاة وسائر العبادات، واحترز بقوله "يحتمل السقوط" عن المضار التي لاتحتمل السقوط إلا بالأداء أو بإسقاط من له الحق، كضمان المتلفات ونفقة الأقارب، ووجوب الدية والإرث، فإنها لاتسقط بالجنون كما لاتسقط بالصبا، هذا إذا كان الجنون ممتداً.

[حد الامتداد في الصوم]

وينعدم الوجوب أيضاً لانعدامه. وحدّ الامتداد في الصوم أن يستوعب الشهر، وفي الصلوات أن يزيد على يوم وليلة، وفي الزكاة أن يستوعب الحول عند محمد رحمه الله، وأقام أبو يوسف رحمه الله (وقت الجنون) أكثر الحول مقام كلّه تيسيراً. ....

لانعدامه: أي الأداء، والحاصل إذا كثر الجنون بأن امتدّ فلا وجوب للأداء عليه، فإنه يفضي إلى الحرج ولا نفس الوجوب عليه أيضاً؛ لأن الغرض من نفس الوجوب الأداء، فإذا سقط الأداء بطل نفس الوجوب أيضاً لفوات الغرض، وتفصيل هذا المقام أن الجنون إما ممتدّ أو غير ممتدّ، وكل منهما إما أصلي بأن بلغ مجنوناً أو طارئ بعد البلوغ فتلك الأقسام كلها مانعة لوجوب العبادات كلها عند الشافعي وزفر رحمهما الله، وهو القياس؛ لأن أهلية الأداء تفوت بزوال العقل، وبدون الأهلية لايثبت الوجوب والممتد سواء كان أصلياً أوطارياً مُسْقِط للعبادات كلها بالاتفاق، وأما غير الممتد فهو إن كان طارياً فليس بمسقط للعبادات عند علمائنا الثلاثة استحساناً وإلحاقاً بالنوم والإغماء، وإن كان أصلياً بأن بلغ مجنوناً فمسقط عند أبي حنيفة رحمه الله، حتى لو أفاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنوناً أو قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر، ولاقضاء ما فاته من الصلوات، فحكمه حكم الصبي، وعند محمد رحمه الله ليس بمسقط، فيلزمه قضاء ما مضى من الشهر وقضاء ما فاته من الصلوات قياساً على الجنون العارضي: وهو ظاهر الرواية، وقيل: الاختلاف على العكس، فتفكر في هذا المقام فإنه من مزال الأقدام.

أن يستوعب الشهر: حتى لو أفاق في جزء من الشهر ليلاً أو نهاراً يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية، وعن شمس الأئمة الحلواني أنه لو أفاق في أول ليلة من رمضان فأصبح مجنوناً ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء، وهو الصحيح؛ لأن الليل لايصام فيه، فالإفاقة والجنون فيه سواء. يوم وليلة: ولكن محمد يعتبر الصلاة حتى ما لم تصر الصلاة ستاً لايسقط عنه القضاء، والشيخان يعتبران الساعات حتى لو جُنّ قبل الزوال ثم أفاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما؛ لأن هذا الوقت باعتبار الساعات زاد على يوم وليلة، وعنده عليه القضاء ما لم يمتدّ إلى وقت العصر حتى تصير الصلاة ستاً، فيدخل في حدّ التكرار.

وفي الزكاة أن يستوعب إلخ: لأن ما لم تدخل السنة الثانية لاتدخل الزكاة في حد التكرار. تيسيراً: ودفعاً للحرج في حق المكلّف، فلو زال الجنون بعد مضيّ أحد عشر شهراً تجب الزكاة عند محمد، سواء كان أصلياً أوعارضياً؛ لأن الامتداد المسقط للوجوب عنده تمام الحول، فإذا لم تتمّ الحول وزال الجنون قبل تمام الحول فقد وجب الزكاة، وعند أبي يوسف لاتجب لوجوب الزوال بعد الامتداد، وقس على هذا امتداد الصلاة والصوم.

وما كان حسناً لايحتمل الغير، أو قبيحاً لايحتمل العفو فثابت في حقه، حتى يثبت إيمانه
كالكفر بالله تعالى — أي حق المجنون
وردته تبعاً لأبويه.

[الصغر]

وأما الصغر فإنه في أول أحواله مثل الجنون؛ لأنه عديم العقل والتمييز، أما إذا عقل فقد
أي قبل أن يعقل
أصاب ضرباً من أهلية الأداء لكن الصبا عذر مع ذلك، فسقط به عنه ما يحتمل
أي فساد — أي بذلك العذر — أي عن الصبي
السقوط عن البالغ. وجملة الأمر أنه يوضع عنه العهدة ....

تبعاً: أي القبيح كالإيمان بالله العظيم. تبعاً لأبويه: لأن الإيمان وكذا الردة قصداً لايتحقق من المجنون؛ إذ ركن الإيمان التصديق والاعتقاد بما جاء به النبي ﷺ، وذا لايتصور منه لفقدان العقل الذي يحصل به التصديق، وكذا الردة اعتقاد الكفر وهو أيضا لايتصور منه بخلاف إيمانه وردته تبعاً لأحد أبويه، فإنه يصح؛ لأن الاعتقاد ليس ركناً له ولا شرطاً له، فإذا ارتد أبواه فلا وجه إلى جعله مسلماً لا بطريق الأصالة وهو ظاهر، ولا بطريق التبعية؛ لأنها زالت بردة أبويه، فلزم الحكم بردته؛ لوجوب أن يحكم بحكم ردته، وهو فاسد فيلزم القول بثبوت الردة في حقه، هذا إذا بلغ مجنوناً وأبواه مسلمان فارتدا ولحقا به بدار الحرب. فإن تركاه في دار الإسلام؛ وكذا لو أدرك عاقلاً مسلماً وأبواه مسلمان ثم جنّ ولحقا به بدار الحرب، وكذا لو أسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جنّ لم يصر تبعاً لهما، وكذا لو أسلم أحد أبويه وهو مجنون يعد مؤمناً تبعاً لأبويه.

مثل الجنون: فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون. إذا عقل: أي ترقى الصبي من أدنى درجات الصبا إلى أوسطها ولكن لم يبلغ إلى درجة كمال العقل. أهلية الأداء: فعلى هذا كان أهلاً لأن يثبت في حقه وجوب الأداء. عذر مع ذلك: يعني وإن كان أصاب ضرباً من أهلية الأداء ولكن الصبا مع ذلك الإصابة عذر لعدم بلوغ عقله إلى درجة الكمال وغاية الاعتدال.

ما يحتمل السقوط: من حقوق الله تعالى مثل الصلاة والصوم، وسائر العبادات كالحدود والكفارات فإنها تحتمل السقوط بالأعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها، واحترز بقوله "ما يحتمل السقوط" عما لايحتمل السقوط مثل فرضية الإيمان، حتى إذا أداه الصبي كان فرضاً يترتب عليه ما يترتب على البالغين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة، وحرمان الميراث من أقاربه المشركين وجريان التوارث بينه وبين أقاربه المسلمين.

وجملة الأمر: أي الأمر الكلي في أحكام الصبي. العهدة: أي يسقط عن الصبي المؤاخذة والتبعة.

في كل الأحكام حتى إنه لايمنع صحة القول والفعل، لكنه يمنع العهدة، وأما ضمان ما

أي العبد

يستهلك من الأموال فليس بعهدة؛ لأنه شرع جبراً، وكونه صبياً معذوراً أو معتوهاً

أي استهلاك

لاينافي عصمة المحل، ويوضع عنه الخطاب كما يوضع عن الصبي، ويولّى عليه ولايلي

أي يرتفع　أي الصبي

على غيره، وإنما يفترق الجنون والصغر في أن هذا العارض ....

أي الجنون

عه أما السفيه فلايشابه كلامه بكلام المجانين أصلاً ولكنه يعتريه خفة إما غضباً أو فرحاً، فيتابع مقتضاها في الأمور من غير نظر وفكر في عواقبها. هذا هو الفرق البين بين المعتوه والسفيه، والله أعلم، منه عفا

في كل الأحكام. فكما أن المعتوه يشبه أول أحوال الصبا في عدم العقل كذلك المعتوه يشبه آخر أحوال الصبا في وجود أصل العقل مع تمكن الخلل فيه، فحكم المعتوه حكم الصبي العاقل في جميع الأحكام.

القول والفعل: فكما جميع أقوال الصبي العاقل وأفعاله من إسلامه وتوكله في بيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره وإعتاق عبد غيره وقبول الهبة صحيحة، كذلك جميع أفعال المعتوه وأقواله صحيحة، حتى أن العته لايمنع صحة القول والفعل كما لايمنعها الصبا مع العقل. يمنع العهدة: يعني ما يلزم فيه إلزام شيء وضرر بعهدة العته، فلايطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع، ولايرد عليه بالعيب، ولايؤمر بالخصومة فيه، ولايصح طلاق امرأته ولا إعتاق عبده سواء كان بإذن الولي أو لا، ولا بيعه وشراؤه لنفسه بغير إذن الولي؛ لأن في كل ذلك عهدة أي ضرر للمعتوه والعته يعدمه، ولما كان يرد عليه أنه على هذا ينبغي أن لايجب على المعتوه وكذلك على الصبي ضمان المتلفات؛ لأن في إيجاب الضمان عهدة أيضاً عليهما.

فليس بعهدة: أي بمنافية؛ لأن المراد هنا ما يلزم بالمعتوه، وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل، ولأن العهدة المنفي عنها عهدة يحتمل العفو في الشرع، وضمان المال لايحتمل العفو شرعاً. جبراً: لكونه من حقوق العباد وكون الأموال معصومة. لاينافي عصمة المحل: لأنها ثابتة لحاجة العبد إليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به، وبالصبا والعته لاتزول الحاجة، فيبقى معصوماً فيجب الضمان بالاستهلاك.

عن الصبي: فلايجب عليه العبادات، ولاتثبت في حقه العقوبات كما في حق الصبي، وإليه ذهب عامة المتأخرين. وقال القاضي الإمام أبو زيد: لايسقط عنه العبادات؛ لأن الخطاب إليه صحيح لكونه بالغاً، وأما العته فهو بمنزلة المرض بخلاف الصبي؛ لأن الخطاب عنه مرتفع. ويولّى عليه: أي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لقصور عقله. على غيره: أي لاتثبت الولاية للمعتوه على غيره؛ لأنه عاجز عن التصرف بنفسه، فكيف يتصرف لغيره، ولأن الأصل في الولاية أن تثبت في حقه ثم يتعدى إلى غيره، والمعتوه لا ولاية له على نفسه فكيف يثبت منه ولايته.

غير محدود، فقيل: إذا أسلمت امرأته عرض على أبيه وأمه الإسلام ولا يؤخر، والصبا
أي امرأة المجنون
محدود فوجب تأخيره. وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان.

[النسيان]

وأما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى، لكنه إذا كان غالبا يلازم الطاعة......
أي نفسه أي النسيان حيث

غير محدود: بل ليس لزواله وقت معين بخلاف عقل الصبي؛ لأن له وقتا معهودا أجرى الله تعالى عادته على ذلك.
فقيل: تفريع على قوله "غير محدود". عرض على أبيه إلخ: أي إذا أسلمت امرأة المجنون الكافر عرض على أبيه وأمه الإسلام؛ لأنه هو بنفسه لا يصلح أن يعرض عليه الإسلام، وهو نائب عن الأبوين، فإن أسلم أحدهما بقي النكاح بينهما، وإلا فرق بينهما. ولا يؤخر: عرض الإسلام إلى أن يفيق المجنون؛ لأنه ليس له وقت معين، ففيه إبطال حق المرأة.
فوجب تأخيره: أي عرض الإسلام إلى ظهور أثر العقل في الصبي لا إلى بلوغه؛ لأن إسلام الصبي العاقل صحيح عندنا، فيتحقق منه الإباء، فلا يؤخر حق المرأة إلى البلوغ، فلو زوج مجوسي ابنه الصغير بامرأة مجوسية أو نصرانية، ثم أسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يعرض الإسلام على الصبي ولا على أبويه حتى يفرق بينهما بالإباء كما في المجنون، بل يمهل حتى يعقل الصبي فيعرض حينئذ عليه الإسلام، فإن أسلم بقي النكاح بينهما وإلا فرق بينهما، وذلك لأن لظهور عقله وقتا معينا بخلاف الجنون، هذا هو الفرق بين المجنون والصبي.
فلا يفترقان: أي لا فرق بين المعتوه وآخر أحوال الصبا، فلا فرق بين الصبي العاقل والمعتوه في وجوب عرض الإسلام في الحال، كما لا فرق في سائر الأحكام، حتى لو أسلمت امرأة المعتوه الكافر يعرض الإسلام في الحال على المعتوه، كما يعرض على الصبي العاقل الكافر إذا أسلمت امرأته، فإن أسلم بقي النكاح بينهما وإلا فرق، كما يفرق بين الصبي العاقل الكافر وزوجته وقت إبائه عن الإسلام؛ لأن إسلام المعتوه صحيح كإسلام الصبي العاقل، وإنما قيد المعتوه بالعاقل؛ لئلا يذهب الوهم إلى المجنون؛ لأن اسم المعتوه قد يطلق على المجنون أيضا.
النسيان: فهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة أعم من أن يتمكن ملاحظتها في أي وقت شاء، أو لا يتمكن إلا بعد كسب جديد، ويسمى ذهولا وسهوا، هذا عندهم، وأما عند الحكماء فهو خاص أي لا يتمكن إلا بعد كسب جديد، ويشتمل استدلالا. وقيل: هو جهل الإنسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بأمور كثيرة لا بآفة، واحترز بقوله "بأمور كثيرة" عن النائم والمغمى عليه، فإنهما في حالة النوم والإغماء لا يعلمان ما كان يعلمانه من أمور كثيرة، وبقوله "لا بآفة" عن الجنون، فإنه جهل ضروري بأمور كثيرة كان يعلمها قبله لكنه بآفة، وفيه ما فيه، وفي الموجز: النسيان هو انفصال أو بطلان قوة الذكر، وهذا أوضح مما قبله.
الوجوب: ولا وجوب الأداء، فلا تسقط الصوم والصلاة عن ذمة الناسي بل يؤمر على القضاء.
يلازم الطاعة: أي لا يخلو الطاعة عنه في الأغلب.

مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة **جعل من أسباب العفو؛ لأنه من جهة** صاحب الحق اعترض **بخلاف حقوق العباد. وعلى هذا** قلنا: إن **سلام الناسي** لما كان **غالباً لم يقطع الصلاة، بخلاف الكلام؛** لأن هيئة المصلي **مذكرة له، فلايغلب الكلام ناسياً.**

أي بصدد الموصوف

للسلام كالكلام

[النوم]

وأما النوم فعجز عن ....

مثل النسيان إلخ. فإن النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة غالب، أما في الأول؛ فلأن نفس الإنسان تميل بالطبع وتشتغل إلى الأكل والشرب، فإذا اشتغلت بشيء جاء الغفلة والنسيان عن شيء آخر وهو الصوم، فبذلك عمي ذلك الأكل والشرب، فلايفسد صومه، وأما في الثاني فلأن الذبح يوجب هيبة وخوفاً بتغير الطبع عنه ويتغير حال البشر عنه، ولهذا لايحسن الذبح كثير من الناس فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا، فيصح الذبح، من أسباب العفو في حقوق الله تعالى خاصة؛ لأنه من جهة إلخ. ولما كان حقوقه يصح لله تعالى بدون اختيار العبد فيه جاز سبباً للعفو في حقوقه خاصة، فإذا أكل الصائم ناسيا يجعل كأنه لم يأكل، وإذا نسي التسمية في الذبح يجعل كأنه لم ينس، قوله "جعل" جواب إذ، والجملة خبر لكن قوله "اعترض" خبر أن، وكلمة "من" متعلقة به. بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سبباً للعفو حتى لو أتلف أحد مال إنسان ناسيا يجب عليه ضمانه؛ لأن نسيان المتلف ليس بصنع صاحب المال حتى يجعل فعله في حقه عفواً.

وعلى هذا: أي ولأن النسيان الغالب جعل عفواً سلام الناسي على رأس الركعتين على ظن أنه في القعدة الأخيرة غالبا؛ بكثرة تسليم المصلي في تلك الحالة. الصلاة: لأن القعدة محل السلام، وليس للمصلي هيئة تذكره أنها القعدة الأولى أم الأخيرة، فيكون مثل النسيان في الصوم، فيجعل عفواً بخلاف الكلام في الصلاة حيث لا يجعل عفواً. مذكرة له: مانعة عن النسيان إذا نظر إليها.

ناسياً في الصلاة أي لايغلب، ويكثر وقوع الكلام في الصلاة ناسياً؛ إذ حالة الصلاة هيئة مذكرة لما نسيت، فكان وقوعه فيها لغفلة وتقصير، فلايعفى عندنا فيفسد صلاته بالكلام ناسياً. النوم: فهو فترة طبعية يحدث في الإنسان بلا اختيار منه، ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه. وعند الأطباء هو ما يكون من رطوبة الدماغ المعتدلة بسبب وصول رطوبات بخارية إليه، فترخي أعصابه وتكثف =

وفوت استعمال القدرة، حتى منع (أي الإغماء) صحة العبارات وهو (أي الإغماء) أشد منه؛ لأن النوم فترة أصلية، وهذا (أي الإغماء) عارض (غير طبيعية) ينافي القوة أصلاً، ولهذا كان حدثاً في كل الأحوال ومنع (أي الإغماء) البناء، واعتبر امتداده في حقّ الصلاة خاصةً.

= وليس بزوال عقل كالجنون، وإلا لم يعرض الأنبياء عليهم السلام. وفوت استعمال القدرة: بل هو أشد من النوم في ذلك؛ لأن النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الأطباء من ضروريات الحيوان، بخلاف الإغماء على أن تعطل القوى، وفوت الاختيار وفوت استعمال القدرة في الإغماء أشدّ. صحة العبارات: كما يمنع النوم، ثم فرّق المصنف بينه وبين النوم. أشد منه: أي من النوم كما مرَّ بيانه سابقاً، وبيّنه المصنف بقوله أصلية: أي طبيعية بحيث لايخلو عنه إنسان في حالة الصحة. أصلاً: بحيث لايعرض كثيراً من الناس في مدة حياتهم، والنوم وإن كان عارضاً باعتبار أنه زائد على معنى الإنسانية ولكنه لما صار كذا فعدّ غير عارض.

ولهذا: أي لكونه أشد من النوم. كل الأحوال: سواء كان قائماً أو راكعاً أو ساجداً أو متكئاً أو مستنداً بخلاف النوم، فإنه لايوجب استرخاء المفاصل في كل الأحوال فيوجد الحدث؛ لأنه أدون في عدم الشعور من الإغماء، نعم إذا غلب ووجد استرخاء للمفاصل فحينئذ يكون حدثاً كالنوم مضطجعاً أو متكئاً.

البناء: سواء قليلا كان الإغماء أو كثيراً مضطجعا كان المغمى عليه أو غير مضطجع، فمن عارضه الإغماء في الصلاة فالفرق وبين لايجوز. فإن قيل: قال ﷺ: "من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف وليتوضأ ثم ليبن على صلاته ما لم يتكلم". رواه ابن ماجه، [رقم: ١٢٢١] ثبت من هذا الحديث أن البناء يجوز في الحدث، والإغماء حدث أيضاً. نقول: المراد الحدث الغالب كالقيء والرعاف، فأما الإغماء فهو ليس بغالب الوقوع مع أنه حدث في جميع الأحوال مخل بالعقل، وكل واحد منهما مؤثر في المنع من البناء، كذا قيل.

واعتبر امتداده إلخ: اعلم أن امتداد الإغماء في حق الصلاة يوم وليلة باعتبار الأوقات عند الشيخين، وباعتبار الصلاة عند محمد رحمه الله، وقال الشافعي رحمه الله: امتداده باستيعاب وقت الصلاة، فلو أغمي على رجل أكثر من يوم وليلة لايلزم عليه قضاء ما فات من الصلوات، وفي الصوم لايعتبر امتداده، وهو معنى قوله: خاصة، حتى لو أغمي عليه رمضان كله لايسقط عنه الصوم، وكذا لايعتبر في الزكاة؛ لأن امتداده في الصوم نادر، ففي الزكاة أولى أن يندر استغراقه الحول، وهذا بخلاف النوم حيث لم يعتبر امتداده في شيء أصلا، فالإغماء إذا لم يمتدّ يلحق بالنوم في وجوب قضاء الصلاة، وإذا امتدّ بالجنون والصغر، وهذا استحسان، والقياس أن لايسقط بالإغماء سواء امتدّ أو لم يمتد، ولكن استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه؛ لأن عليا رضي الله عنه أغمي عليه أربع صلوات فقضاهن، وروى إبراهيم بن الحربي في آخر كتاب الحديث: ثنا أحمد بن يونس ثنا زائدة عن عبيد الله عن نافع قال: أغمي على=

فلان: إنه يجعل عبداً في شهادته وفي جميع أحكامه. وكذلك العتق الذي هو ضده، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: الإعتاق لايتجزّى لما لم يتجزّ انفعاله وهو العتق، وقال أبو حنيفة رحمه الله:

أي أثره

الإعتاق إزالة الملك، وهو متجزئ تعلق بسقوط كله عن المحل حكمٌ لا يتجزى وهو العتق،

أي الملك — أي المملوك

= لفلان فإنه يجعل بسبب إقراره عبداً في شهادته على الغير حيث يكون شهادته على الغير كشهادة الرقيق الكامل، فعلم أن الرق الثابت بإقراره كامل غير متجزئ، إذ لو كان متجزياً لكان هو بانضمام مثله إليه بمنزلة حرٍّ واحد في الشهادة، كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها، وكذا هو عبد في جميع أحكامه مثل الحدود والإرث والحج والزكاة، ولكن لايثبت الملك للمقر له إلا في النصف؛ إذ الملك متجزئ بالاتفاق كما أن الرق والعتق غير متجزئ بالاتفاق.

وكذلك العتق إلخ: أي كما أن الرق لايحتمل التجزي كما مرّ كذلك العتق الذي هو ضد الرق لايحتمله. وتفصيل المقال هو أن الرق غير متجز كما عرفت، وضده العتق وهو أيضا غير متجزئ؛ لأن العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص به أهلا للمالكية والشهادة والولاية، وثبوت مثل هذه القوة لايتصور في بعض الشائع دون البعض، فكما أنهم اتفقوا على عدم تجزي العتق والرق اتفقوا على تجزي الملك المطلق للتصرف؛ لأن الرجل لو باع عبده من اثنين يجوز بالإجماع، ويثبت لكل واحد منهما الملك في النصف، وكذا لو باع نصف عبده يبقى ملكه في النصف بالإجماع، لكنهم اختلفوا في تجزّي إعتاق الذي هو فعل المعتق.

وهو العتق: وحاصله أن عند محمد وأبي يوسف رحمهما الله لايجوز تجزي الإعتاق بمعنى أن إعتاق البعض إعتاق الكل؛ لأن العتق لازم الإعتاق؛ لأنه أثره، يقال: أعتقه فعتق كما يقال: كسّرته فانكسر، وأثر الشيء لازم له، ولما لم يتجز العتق اتفاقاً بين علمائنا لم يتجز الإعتاق؛ إذ لو تجزّى الإعتاق بأن يقع من المحلّ على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورةً، وقال أبو حنيفة رحمه الله: الإعتاق متجزئ، وإنه لايستلزم تجزّي العتق حتى لو أعتق شقصا من عبده لايعتق كله ولا بعضه، بل يكون رقيقاً في الشهادة وسائر الأحكام، بل يزول الملك فيما أعتقه؛ لأن أثر الإعتاق إزالة الملك وهو متجزئ، فيتوقف حكم العتق إلى أن يؤدي السعاية، فإن أدّى سقط الملك بالكلية فيعتق كله.

الإعتاق إزالة الملك: لأن المعتق لا قدرة له أن يتصرف في حق الله تعالى وهو العتق، بل له ولاية التصرف في خالص حقه وهو إزالة الملك، وفيه رد لما استدل به الصاحبان من كون العتق أثر الإعتاق؛ لأن أثره إزالة الملك.

وهو العتق: والحاصل أن أثر الإعتاق إزالة الملك وهو متجزئ يتعلق بسقوطه كله عن المملوك حكم العتق، فإذا أعتق بعض العبد لايثبت فيه العتق؛ لأن في صورة عتق بعضه لم يتحقق إزالة الملك من كله بل عن بعضه، والعتق لايتحقق إلا إذا يزول الملك بالكلية؛ لأن العتق والملك وصفان متضادان لايجتمعان في محلّ واحد.

فإذا سقط بعضه فقد وجد شطر العلة، فيتوقف العتق إلى تكميلها، وصار ذلك كغسل أعضاء الوضوء لإباحة أداء الصلاة، وكأعداد الطلاق للتحريم.
أي من الحدث

[الأمور التي ينافيها الرق]

وهذا الرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالاً، حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري، ولا تصح منهما حجة الإسلام لعدم أصل القدرة وهي المنافع البدنية؛ لأنها
أي من العبد والمكاتب
للمولى إلا فيما استثني عليه من القرب البدنية. ....
أي على المولى

بعضه: أي الملك فيما إذا أعتق بعض العبد. فقد وجد شطر العلة: أي جزؤها، والمعلول وهو العتق لا يتحقق إلا إذا تحقق العلة بأسرها، فلما وجد جزء العلة. إلى تكميلها: أي تكميل العلة وهي إزالة الملك.

ذلك: أي إزالة الملك الذي هو متجزٍ لثبوت العتق الذي هو غير متجزٍ. كغسل الأعضاء: فغسل الأعضاء متجزٍ حتى من غسل يديه أو وجهه يزول عنهما الحدث ويثبت الطهارة، ولكن لا تثبت إباحة الصلاة التي هي غير متجزية مع غسل جميع الأعضاء. للتحريم: أي لحرمة الغليظة، فأعداد الطلاق متجزية، ونعلل بها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية، حتى من طلق امرأته طلقة أو طلقتين يثبت الطلاق ولا يثبت الحرمة الغليظة غير كمال العدد.

ولما فرغ عن بيان الحكم الذي نشأ عنه شرع في أحكام الرق فقال: وهذا الرق الذي تحقق معناه، وفيه احتراز عن المكاتب فإنه وإن يسمى رقاً ولكنه لا ينافي مالكية المال. لقيام المملوكية مالاً: فالعبد لا يملك مالاً؛ لأنه مال مولاه، ومملوك له من حيث المالية، لا من حيث الإنسانية. ووصف المملوكية منافياً لوصف المالكية فلا تجتمعان في محل واحد من جهة واحدة، وفيه بحث؛ لأنه يمكن أن تجتمعا من جهتين، فالمملوكية من حيث المالية، والمالكية من حيث الآدمية، انتهى.

حتى لا يملك العبد إلخ: وإن أذن له المولى بذلك كما لا يملك الإنكاح؛ لأنه من أحكام الملك. والتسري: الأخذ بالسرية، وهي الأمة التي بوأها وأعدها للوطء بمنزلة ... وإنما خص المكاتب بالذكر مع أن العبد أيضاً لا يملك التسري؛ لأن المكاتب لما كان أحق بمكاسبه كالحر يتوهم أنه كان يملك ذلك فجوز التسري له، فأزال توهم ذلك. حجة الإسلام: أي الحجة التي افترضت بسبب الإسلام، حتى لو حجا يقع نفلاً وإن كان بإذن المولى. لعدم أصل القدرة، والقدرة والاستطاعة من شرط وجوب الحج، ولا قدرة للرقيق أصلاً؛ لأنها إنما تكون بمنافع البدن، والمنافع البدنية كلها لمولاه كما قال المصنف: من القرب البدنية من الصلاة والصوم، فإن القدرة التي =

والرق لاينافي مالكية غير المال، وهو النكاح والدم والحياة، وينافي كمال الحال في أهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا **كالذمة** والولاية والحل، حتى أن ذمته **ضعفت برقه،** أي الرقيق
فلم تحتمل الدين بنفسها وضمّت إليها مالية الرقبة والكسب.
أي ذمته

[الحل يتنصف بالرق]

وكذلك الحل يتنصف بالرقّ، حتى إنه ينكح العبد امرأتين وتطلق الأمة ثنتين ....

= يحصل لها الصلاة المفروضة والصوم الفرض ليست تلحق بالإجماع، وإذا عدمت القدرة أصلا لم يثبت الوجوب، بخلاف الفقير إذا حج ثم استغنى حيث يقع حجه فرضا؛ لأن ملك المال ليس بشرط بل الشرط التمكن للأداء. والرق لاينافي مالكية إلخ: لأن الرقيق في حكم تلك الأشياء ليس بمملوك بل هو في تلك الأشياء الضرورية باق على الحرية الأصلية، فيصح نكاحه وإقراره بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة؛ لأنه محتاج إلى النكاح؛ لأن قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له إلى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف على إذن المولى دفعا للضرر عنه، فإن المهر يتعلق برقبته فيباع فيه، وكذا احتياجه ثابت إلى الدم، والحياة في البقاء، ولهذا لايملك المولى القتل فيهما، وصح إقراره بالقصاص؛ لأنه في ذلك مثل الحر.

في الدنيا كالذمة إلخ: قوله "في الدنيا" احتراز عن الكرامات الموضوعة في الآخرة، فإن العبد والحر في ذلك سواء؛ لأن أهليتها بالتقوى كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات:١٣)، وأما الكرامة الدنيوية فالعبد محروم عنها فلايصلح ذمته حتى لايمكن أن يطالب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة أو بكسب ما لم يعتق أو يكاتب، وكذا لا ولاية له على أحد بالنكاح ولايحل له من النساء ما يحل للحر؛ فإن للحر أن ينكح أربع نساء، وللرقيق نصف ذلك، ثم بيّن نقصان الأشياء الثلاثة بسبب الرق. ضعفت برقه: وفيه إشارة إلى أن له أصل الذمة من حيث الإنسانية، ولكنها ضعيف بالرق حتى لايطالب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة أو الكسب. مالية الرقبة والكسب: فيباع في دينه ويؤخذ من كسبه. يتنصف بالرق: كما ظهر أثر الرق في ضعف الذمة ظهر أثره في تنصيف الحل الذي يبني عليه ملك نكاح المرء.

ثنتين: سواء كان زوجها حرًّا أو عبدا؛ لأن الرق كما يؤثر في تنصيف حل الرجل كذلك يؤثر في تنصيف المرأة، ولما كان حل الأمة نصف حل الحرة كان يفوت حل الأمة بنصف ما يفوت به حل الحرة فرقا بين الحرة والأمة، وهو تطليقة ونصف. ولكن ما لم يتجزأ الطلاق الواحدة كمل، وصار ما يفوت به حل الأمة تطليقتين كما قال ﷺ: "طلاق الأمة تطليقتان، وعدتها حيضتان". رواه الترمذي [رقم:١١٨٢] وهذا الحديث حجة على الشافعي ﷺ حيث يعتبر الطلاق والعدة بالرجال.

[الرق إنما يؤثر في قيمته لا في عصمة الدم]

والرق لايؤثر في عصمة الدم وإنما يؤثر في قيمته، وإنما العصمة بالإيمان والدار، والعبدُ **فيه** مثل الحر، **ولذلك** يقتل الحر بالعبد **قصاصاً**، وأوجب الرق نقصاناً في الجهاد حتى لا يجب عليه؛ لأن استطاعته في الحج والجهاد **غير مستثناة على المولى**، **وهذا**
أي على الرقيق
لم يستوجب السهم **الكامل من الغنيمة**. ....
أي لم يستحق العبد

= كالوكيل في حال بقاء الإذن، وإنما قال: في حال بقاء الإذن؛ لأنه في حال ابتداء الإذن ليس كالوكيل عندنا؛ إذ الوكيل تصرفه مخصوص بما وكله بخلاف المأذون؛ لأن الإذن في نوع من التجارة يكون إذناً في الأنواع كلها خلافاً للشافعي رحمه الله، وأن الإذن لايقبل التوقيت عندنا حتى لو أذن لعبده شهراً أو شهرين كانا مأذوناً أبداً إلى أن يحجر عليه، وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله. ولما كان يرد أن الرق إذا أثر في تنقيص قيمة العبد عن دية الحر علم أن العبد لايساوي الحر، فكيف يجوز أن تقتل الحر بالعبد قصاصاً؛ لأن القصاص ينبئ عن المساواة، ولا مساواة بينهما، دفعه بقوله: والرق لايؤثر إلخ: فلايعدمها بالكلية ولاينقصها.

في قيمته: أي قيمة الدم حتى ينقص من قيمة الرقيق عشرة دراهم إذا كانت مثل دية الحر أو أكثر منها.

فيه: أي في كل واحد من الدار والإيمان، مثل الحر. علم أن العصمة عبارة عن حرمة التعرض بالإتلاف لحق صاحب الشرع وصاحب الدم، فهي على نوعين: مؤثمة توجب الإثم فقط على تقدير التعرض، وهي تثبت بالإيمان فقط، ومقومة توجب مع الإثم القصاص أو الدية، وهي تثبت بالدار أي بالإحراز بدار الإسلام، والعبد يساوي الحر في الأمرين، فيساويه في العصمتين. ولذلك: أي لأجل المماثلة في العصمتين.

قصاصاً: خلافاً للشافعي رحمه الله، فإن عنده لا قصاص بينهما لعدم المساواة في النفسية، وهي عبارة عن ذات موصوفة بأنواع الكرامات، وقد تمكن في العبد معنى المالية وهي تخل بتلك الكرامات، فالحرّ نفس من كل وجه، والعبد نفس ومال، والجواب أن المساواة قد وجدت فيما هو الأصل، وعليه يبنى القصاص، وأما الكرامات فصفة زائدة لايتعلق بها القصاص وإلا يلزم أن لايجري القصاص بين الذكر والأنثى؛ لأن الأنثى دون الذكر في استحقاق الكرامات الزائدة، ولذا انتصف ديتها من ديته كما مرّ.

غير مستثناة على المولى: إذ العبد مع البدن وجميع المنافع مملوك ومال للمولى، ولكنه إنسان حاصل له معنى التعبد، فلذا راعى الشرع جانب العبد في بعض المنافع البدنية، واستثنى عن ذلك كالصوم والصلاة، ولم يستثن في البعض نظراً إلى المولى كالحج والجهاد، فلذا لايحل له القتال بغير إذن المولى بالإجماع إلا إذا هجم الكفار.
وهذا: أي لأن الرق أوجب نقصاناً فيه ولم يجب له الجهاد. الكامل من الغنيمة: سواء قاتل بإذن المولى أو بغير إذنه =

[المرض]

وعندهما يصير بمعنى الحوالة. وأما المرض فإنه لا ينافي أهلية الحكم ولا أهلية العبارة، لكنه لما كان سبب الموت، والموت علة الخلافة كان من أسباب تعلّق حق الوارث والغريم بماله، فيثبت به الحجر إذا اتصل بالموت مستنداً إلى أوله بقدر ما يقع به صيانة الحق.

= الأصل بالإفلاس، حتى يجب دفع العبد إلى أوليائهم، وإليه أشار بقوله: وجوب الأرش على المولى.

بمعنى الحوالة: أي بطريق الحوالة كأن العبد أحال على المولى، وإذا توى ما عليه بالإفلاس يعاد إلى رقبته كما في سائر الحوالات. وتوضيح المسألة أن المولى إذا اختار الفداء ثم أفلس حتى لا يجد ما يؤديه إلى ولي الجناية كان الأرش ديناً في ذمة المولى، حتى يأخذ ولي الجناية ما يجد عنده من حقه، ولكن لا سبيل لأولياء الجناية على العبد بل يبقى العبد مملوكاً للمولى كما كان، هذا عند أبي حنيفة رحمه الله، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: يؤدي المولى الأرش إلى أولياء الجناية، فإن عجز بالإفلاس دفع العبد إليهم، ولهم أن يأخذوا العبد في الجناية. ولما فرغ عن عيب الرق شرع في المرض فقال: المرض: فهو هيئة غير طبيعية لبدن الإنسان، تكون الأفعال بها لذاتها مأوفة، فيعم هذا السعال والجنون والإغماء وغيره مرض كما صرّح به الأطباء، فيرد أن أحكام تلك الأمراض المعدودة غير أحكام المرض الذي يبحث عنه في هذا المقام؛ لأن الجنون والإغماء ينافي أهلية العبارة. اللهم إلا أن يقال: إن المراد بهذا المرض غير ما سبق من تلك الأمراض؛ إذ المراد هذا المرض ما لا يخلّ بالعقل والاختيار، فافهم.

أهلية الحكم: أي ثبوت الحكم ووجوبه على الإطلاق؛ لأن المرض لا يخلّ بالعقل والاختيار، ولا في أهلية الثواب والعقاب، فيتوجه عليه الخطاب، فيثبت في حقه الأحكام سواء كانت من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم، أو من حقوق العباد كالطلاق والعتاق والبيع والشراء. أهلية العبارة؛ لأنه لا يخلّ بعقله، فيكون أهلاً للتعبير عن المقاصد، حتى صحّ طلاقه وإعتاقه وكل ما يتعلق بعبارته. ولما كان يرد عليه أن المرض لما لم يكن منافياً للأهليتين كان ينبغي أن لا يتعلق بماله حق الغير، ولا يثبت الحجر عليه بسببه حتى يصحّ وصيته وهبته من جميع المال دفعه بقوله: لكنه إلخ.

علة الخلافة: أي خلافة الورثة والغرماء في ماله؛ لأن أهليته للملك قد بطلت بالموت، فيخلفه الوارث؛ لأنه أقرب الناس إليه والغريم؛ لأن ماله مشغول بحقه ولما كان المرض كما كان من أسباب الحجر مستنداً إلى أوله: أي أول المرض؛ لأنه لا يظهر هذا مرض الموت إلا باتصاله بالموت، فإذا اتصل به ثبت أنه مرض الموت، فيثبت الحجر مستنداً إلى أوله؛ لأن سبب الحجر مرض يميته فيضاف الحجر إلى جميع السبب أي إلى جميع أجزائه من يوم ابتدائه إلى يوم الموت، لا إلى آخر الأجزاء فيقال عند الموت: إنه محجور عن التصرف من أول المرض. بقدر ما يقع إلخ: أي يثبت الحجر في القدر الذي يصون به حق الغريم والوارث، فيثبت الحجر في الثلثين لأجل الوارث، وفي جميع المال إن كان دين الغريم مستغرقاً لجميع التركة، =

وحقيقة وشبهة حتى لايصحّ بيعه من الوارث أصلاً عند أبي حنيفة رحمه الله، وبطل إقراره له أي للوارث وإن حصل باستيفاء دين الصحة، وتقومت الجودة في حقهم كما تقوّمت في حق الصغار. أي إقراره

[الحيض والنفاس]

وأما الحيض والنفاس فإنهما لايعدمان أهليةً بوجه ما لكن الطهارة عنهما شرط لجواز أي الحيض والنفاس أداء الصوم والصلاة، ....

وحقيقة: بأن أوصى لأحد الورثة. وشبهة: بأن باع الجيّد من الأموال الربوية بالردي منها. أصلاً: سواء كان بمثل القيمة أو لا. عند أبي حنيفة رحمه الله. هذا مثال للقسم الأول، وهو الوصية صورةً. دين الصحة: الذي كان له على الوارث بأن يقر المريض بأني حصلت من فلان الوارث ديني الذي كان عليه في حالة الصحة، وذلك لأن في إقراره بالاستيفاء لما أنه يريد إسقاط الدين عن ذمته، فكأنه يملك هذا المقدار من المال، وهذا مثال للقسم الذي هو الوصية معنى، ولما كان القسم الثالث وهو الوصية حقيقة أظهر، لم يذكر له مثالا.
وتقوّمت الجودة إلخ: بأن باع المريض مالاً جيداً بمال رديء من جنسه من وارث ليبلغ نفع الجودة إلى وارثه؛ لأن الجودة وإن لم يعتبر لها وقت بيع الجيد بالردي من جنسه كبيع الحنطة الجيدة بالحنطة الردية ولكن تتقوم هذه الجودة إذا باع المريض بوارثه دفعاً للتهمة لايجوز هذا البيع، كما تتقوم إذا يبيع الوصي أو الأب مال الصغير من نفسه متجانساً دفعاً للضرر، فلايصح بيعه، وهذا مثال للقسم الرابع.
الحيض والنفاس: جمعهما لتشابههما صورةً وحكماً. أهليةً: لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء.
بوجه ما: وذلك لأنهما لايخلان بالذمة والعقل وقدرة البدن، ولما كان يتوهم أنه ينبغي على هذا أن لايسقط بهما قضاء الصلاة. والصلاة: أما للصلاة فقد روى البخاري والمسلم أن فاطمة بنت قيس قالت: يا رسول الله ﷺ إني امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال: لا، إنما ذلك عرق وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلّي". [البخاري، رقم:٢٢٨، مسلم، رقم:٧٥٢] وهذا موافق للقياس وأما للصوم فقد روى الترمذي عن عائشة رضي الله عنها قالت: كنا نحيض عند رسول الله ﷺ ثم نطهر، فيأمرنا بقضاء الصيام ولا يأمرنا بقضاء الصلاة. وقال: هذا حديث حسن [الترمذي، رقم:٧٨٧] وكذا روى مسلم عنها بمعناه، فعلم من هذا الحديث أمران: أحدهما أن النساء ما كن يصمن في حالة الحيض، فثبت أن الطهارة عن الحيض شرط للصوم، وهو مخالف للقياس إذ القياس أن يتأدى الصوم مع الحيض كما يتأدى مع الجنابة، وثانيهما أنه لا قضاء للصلاة، وللصوم قضاء، ولما كان الطهارة عن الحيض والنفاس شرطاً لأداء الصوم والصلاة.

فيفوت الأداء بهما، وفي قضاء الصلاة حرج لتضاعفها، فسقط بهما أصل الصلاة،
بعد أيام الحيض — أي بالحيض والنفاس
ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط أصله.

[الموت]

وأما الموت فإنه عجز خالص يسقط به ما هو من باب التكليف لفوات غرضه، وهو
أي بالعجز الحاصل بعد الموت
الأداء عن اختيار ....
العجز

فيفوت إلخ: لأن فوات الشرط فوات المشروط. لتضاعفها: أي الصلاة في أيام الحيض والنفاس، فإن الحيض لايكون أقل من ثلاثة أيام ولياليها كانت الواجبات داخلة في حد التكرار لا محالة، والنفاس في العادة أكثر من مدة الحيض، فتضاعف الواجبات فيه أيضا وهو مستلزم للحرج، وهو مدفوع.
أصل الصلاة: أي نفس الوجوب حتى لم يجب قضاؤها. في قضاء الصوم: إذ قضاء صوم عشرة أيام في أحد عشر شهراً لا يضيق، وأما النفاس فيمتنع أن وقوعه في رمضان اتفاقي، فإن فرض أن يستوعب رمضان فلا حرج في قضائه؛ إذ قضاء صوم شهر واحد في أحد عشر شهراً متفرقاً أو مجتمعاً مما لايضيق.
أصله: أي نفس الوجوب عن الذمة وإن سقط أداؤه عنه. الموت: وهو آخر العوارض السماوية، واختلف في تفسيره فقال كثير من أهل السنة: هو صفة وجودية خلقت ضداً للحياة؛ لقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ (الملك:٢)، ولقوله ﷺ: "يؤتى بالموت يوم القيمة في صورة كبش أملح فيذبح". [الترمذي، رقم:٣١٥٦] وعلى هذا صح عده من العوارض السماوية، وقيل: هو عدم الحياة عما من شأنه الحياة، معنى الخلق في الآية التقدير، وإليه ذهب صاحب المسلّم حيث قال في "منهية المسلم": وجعله وجودياً ليس بشيء، وإنما تعلق الخلق به؛ لأنه عدم طارئ. أقول: ليس المراد من كونه عدمياً أنه عدم محض وفناء صرف، بل هو مفارقة الروح عن البدن، وانتقاله من دار إلى دار، ولذا يعد الميت في أحكام الآخرة حياً فاحفظه. عجز خالص: ليس فيه جهة القدرة بوجه ما، واحترز به عن المرض والصغر والجنون والرق، فإن العجز بهذه العوارض متحقق، ولكن يبقى جهة القدرة بخلاف الموت، ثم الأحكام المتعلقة بالميت إما أحكام الدنيا وإما أحكام الآخرة، ثم أحكام الدنيا على أربعة أقسام: منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلاة والزكاة، وحكمه السقوط إلا في حق الإثم، ومنها ما شرع عليه لحاجة الغير وهو عدة أقسام، ومنها ما شرع لحاجة نفسه، وحكمه أن يبقى ما يقضي به الحاجة، ومنها ما لايصلح لقضاء حاجته، وحكمه أن يثبت للورثة. وأما الأحكام الأخروية فحكمها البقاء.
باب التكليف: بيان للقسم الأول من أحكام الدنيا. عن اختيار: والحاصل أن الغرض من التكليف بالنسبة إلى المكلّف هو إتيان المكلّف به عن اختيار، وبالموت تحقق العجز اللازم الذي لايرجى زواله، ولا عجز فوقه.

كان الدين عنه ساقطاً، بخلاف العبد المحجور يقرّ بالدين فتكفل عنه رجل تصحّ؛ لأن ذمته في حقه كاملة، وإنما ضمّت إليه المالية في حق المولى، وإن كان شرع عليه بطريق الصلة بطل، إلا أن يوصي به فيصحّ من الثلث، وأما الذي شرع له فبقي على حاجته.

= فقال: أ عليه دين؟ قالوا: نعم ديناران، قال: صلوا على صاحبكم، فقال أبو قتادة الأنصاري: هما عليّ يا رسول الله ﷺ. رواه النسائي [رقم: ١٩٦٢] وأبو داود [رقم: ٣٣٤٣] نعم، لا يثبت الكفالة عن قول قتادة: "هما عليّ" بل يحتمل أنه وعد بقضاء دينه، ولا خلاف فيه، ويحتمل العقد ويحتمل إنشاء الكفالة والإقرار بكفالة سابقة. قلت: يشكله ما روى أحمد بإسناد حسن: فتحملهما أبو قتادة، فأتاه بعد ميراثه فقال: فقال رسول الله ﷺ: قد أوفى الله الغريم وبرئ منه الميت، قال: نعم، فصلى عليه [مسند الإمام أحمد، رقم: ١٤٥٣٦] وما رواه البخاري عن سلمة بن الأكوع من حديثه قال: ثم أتي بالثالثة أي بجنازة ثالثة فقال: هل عليه دين؟ قالوا: ثلاثة دنانير، قال: هل ترك شيئاً؟ قالوا: لا، قال: صلوا على صاحبكم، قال أبو قتادة: صلّ عليه يا رسول الله ﷺ وعليّ دينه، فصلى عليه. [البخاري، رقم: ٢٢٨٩] وما رواه ابن حبان في صحيحه فقال أبو قتادة: أنا أكفل به، قال: بالوفاء؟ فصلى ﷺ وكان عليه ثمانية عشر درهماً أو سبعة عشر درهماً. [صحيح ابن حبان، رقم: ٣٠٦٠] وفيه ما فيه.

ساقطاً: في أحكام الدنيا لفوات محله؛ لأن ذمته قد ضعفت بالموت غيره، لا يحتمل الدين بنفسها، فلا يرد أنه ضعف الذمة في العبد المحجور والآن هو سواء فلم لا يجوز الكفالة عن الميت كما يجوز عن المحجور.

تصح: الكفالة عنه وإن لم يكن مطالباً به قبل العتق. كاملة: لأنه حر عاقل بالغ مكلف، ويمكن المطالبة به؛ إذ يتصور أن يصدقه المولى أو يعتقه فيطالب في الحال، فلما صحت المطالبة صحت الكفالة عنه؛ لأنها تبتنى على المطالبة فيمن يتكفل عن العبد المحجور يطالب في الحال وإن كان العبد المحجور غير مطالب به في الحال؛ لوجود المانع وهو الإفلاس بعدم الصلة، ولا مانع في حق الكفيل فيطالب به في الحال. في حق المولى: جواب لسؤال مقدر تقريره: أن ذمة العبد لو كانت كاملة فلم ضمت المالية إليها؟ وحاصل الجواب أن كمال ذمته يثبت في حق العبد أي إنما ضمت مالية الرقبة إلى ذمته لأجل استيفاء الدين في حق المولى، فيمكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى إذا ظهر الدين في حقه، لا لأن ذمته ليست بكاملة في حقه.

وإن كان: الحكم الذي شرع عليه يعني بطريق الصلة مثل نفقة المحارم والكفارات وصدقة الفطر.

بطل: بالموت لضعف ذمته. فيصح من الثلث: لأن الشرع جوّز تصرفه في الثلث نظراً له، وقد مر بيانه. هذا قسم ثالث للقسم الثاني من الأقسام الأربعة وهو قوله: "فأما" معطوف على قوله: "إن كان حقاً".

شرع له: أي للعبد خاصته، وهذا قسم ثالث من الأقسام الأربعة. حاجته: ولما كان يتوهم أن الحاجة تنتهي بالموت فلا حاجة بعد الموت أزاحه بقوله

[الميت له حكم الأحياء في أحكام الآخرة]

والموت لاينافي الحاجة، فبقي له ما ينقضي به الحاجة، **ولذلك** قدّم **جهازه**، ثم **ديونه** ثم **وصاياه** من ثلث، **ثم وجبت المواريث** بطريق الخلافة عنه نظراً له، ولهذا **بقيت الكتابة** بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء، وقلنا: إن المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها؛ **لأن الزوج مالك**، فبقي ملكه إلى انقضاء العدة فيما هو **من حوائجه** خاصة، بخلاف ما إذا ماتت المرأة؛ لأنها مملوكة وقد بطلت أهلية المملوكية **بالموت**، ....

(أي للميت) (حيث لايغسلها الزوج)

والموت لاينافي إلخ: لأنها تبنى على العجز والافتقار، ولا عجز فوق الموت، ولذا قيل: الحاجة نقص يرتفع بالموت. ولذلك: أي لأجل أنه يبقى للميت من تركته ما ينقضي به حاجته. جهازه: أي تجهيزه وتكفينه على قضاء ديونه إذا لم يكن الحق متعلقا بالعين؛ لأن الحاجة إلى التجهيز أشد منها إلى قضاء الدين، لما أن لباسه في حالة الحياة مقدّم على حق الغرماء. ديونه: لأن الحاجة إلى إبراء ذمته أقوى منها إلى الوصية؛ إذ الوصية تبرع. وصاياه: لأن حاجته إليها أقوى من حق الورثة؛ لأن فائدتها عائدة إليه في الآخرة وهو محتاج إليها.

ثم وجبت المواريث إلخ: متعلق بالكل أي تثبت هذه الحقوق نظراً له؛ لأن نفع هذه الأمور راجع إليه: أما نفع التجهيز وقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه فظاهر، وأما نفع جريان الميراث فهو أن روحه يتشفى بمكانهم، ويحصل له الثواب في دار الآخرة بإغنائهم من ماله، وأنهم يدعون له بالخير بسبب حسن الماضي ويتصدقون اهـ.

بقيت الكتابة بعد إلخ: أي إذا مات المولى وبقي المكاتب حياً يحكم ببقاء الكتابة لحاجة الميت إلى الثواب، فإنه يؤدي بدل الكتابة إلى ورثته، فيصير معتقاً فيحصل له ثواب العتق وثواب ما وصل إلى ورثته من بدل الكتابة، وهذا لا خلاف فيه، وكذا إذا مات المكاتب وترك مالا فيه وفاء لبدل الكتابة، والمولى حيٌّ يحكم ببقاء الكتابة حتى يؤدّى الوفاء ورثة المكاتب إلى المولى؛ لأنه يحتاج إلى كونه معتقاً منقطعاً عنه أثر الكفر باقياً على أثر الحرية، حتى يحكم بأنه معتق في آخر جزء حياته، فيكون ما بقي من بدل الكتابة ميراثاً لورثته، ويعتق أولاده المولودون والمشترون في حال كتابته، وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما. وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه: ينفسخ الكتابة به، والمال كله للمولى، وقال الشافعي رحمه الله. وقلنا معطوف على قوله بقيت، أي ولهذا.

لأن الزوج مالك: لأن ملك النكاح لايحتمل التحول إلى الورثة، فبقي موقوفاً على الزوال بانقضاء العدة.

من حوائجه: والغسل من حوائجه، وأما ما ليس من حوائجه فلا ملك له فيه. بالموت: إذ الميت لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكية، وإذا فات المملوكية فقد ارتفع النكاح بجميع علائقه، فلا يحل المس والنظر. =

ولهذا تعلّق حق المقتول بالدية إذا انقلب القصاص مالاً، وإن كان الأصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداءً بسبب انعقد للمورث؛ لأنه يجب عند انقضاء الحياة، وعند ذلك لايجب له إلا ما يضطرّ إليه لحاجته، فيفارق الخلف الأصل لاختلاف حالهما.

أي القصاص — أي حياة الميت — الميت — وهو الدية

= وقال الشافعي رحمه الله: غسلها زوجها كما تغسل هي زوجها؛ لقوله ﷺ لعائشة: "لو مت لغسلتك". رواه أحمد[رقم:٢٥٩٠٥]وابن ماجة. وروى ابن حبان عنها أن النبي ﷺ قال: "لو مت قبلي لغسلتك". [صحيح ابن حبان، رقم:٦٥٨٦] ويؤيّده ما روي عن أسماء بنت عميس أن فاطمة أوصت أن يغسلها علي، رواه الدار قطني[رقم:١٢]والبيهقي، ولايصحّ ما قيل في جوابه: إن معنى "لغسلتك" لقمت بأسباب غسلك؛ لأن ابن أبي شيبة روى عن أسماء قالت: غسلت أنا وعلي فاطمة بنت رسول الله ﷺ. [البخاري، رقم:٢٢٦] ورواه الإمام أحمد عن أم سلمة. ولهذا: أي لأجل أن ما شرع لحاجة العبد يبقى على ملكه له بعد موته بقدر ما يقضي به حاجته.

انقلب القصاص مالاً: منصوب بنزع الخافض أي إلى المال؛ لأن الانقلاب لازم، والحاصل أن القصاص إذا صار مالاً ودية إما بصلح الورثة أو بعفو البعض منهم أو بشبهة كان موروثاً، فيكون حكمه حكم سائر الأموال، حتى يبقى له بقدر ما يقضي به حاجته حتى تتقضي منه ديونه وتنفذ وصاياه، وبعد ذلك يأخذ الورثة بطريق الخلافة عنه. ابتداءً: لأنه لما لم يصحّ القصاص لحاجة الميت؛ لأنه شرع لدرك الثأر أي لتشتفي صدور الأولياء بدفع شر القاتل، ووقعت الجناية على الورثة لانتفاعهم بحياته وجب للورثة ابتداء، لا أنه يثبت للميّت أولاً ثم ينتقل إليهم. نعم لو ينقلب هذا القصاص ما لايتعلق به حقّ الميت كما مرّ، وهذا قسم رابع من أحكام الدنيا، لكن ثبوته بسبب انعقد للمورث؛ لأن المتلف حياته وقد كان منتفعاً بحياته أكثر من انتفاع أوليائه، فكانت الجناية واقعة في حقه من وجهه حتى صحّ عفو المجروح؛ لأن السبب انعقد للمورث، وصحّ عفو الوارث قبل موت المجروح أيضاً؛ لأن الحق باعتبار نفس الواجب إنما يثبت للوارث، ثم استدلّ على أن القصاص يثبت للورثة ابتداء.

لايجب له: أي لايثبت للميت لبطلان أهلية المالك. لحاجته: والقصاص لايصلح لحاجته، فيثبت للورثة ابتداءً لا انتقالاً، ولما كان يرد على قوله (إن القصاص يثبت للورثة ابتداء) هو أنه ينبغي أن يثبت الدية التي حصلت بانقلاب القصاص مالاً للورثة ابتداءً أيضاً؛ لأنها خلف للقصاص، والخلف لايفارق الأصل في الحكم.

الأصل: وهو القصاص حيث يثبت للورثة ابتداء، بخلاف الدية فإنها تثبت أولاً للميت حتى يقضي منها حوائجه ثم يثبت للورثة بطريق الخلافة عنه. لاختلاف حالهما: وهو أن الأصل لايصلح لدفع حوائج الميت ولايثبت مع الشبهة، والخلف يصلح ذلك، والخلف قد يخالف الأصل عند اختلاف الحال. ألا ترى أن الوضوء أصل والتيمم خلف، مع أنه يخالف الوضوء في اشتراط النية حيث يشترط في التيمم دون الوضوء، وذلك لاختلاف حالهما، وهو أن الماء مطهّر بنفسه لايحتاج إلى النية والتراب ملوّث، وإنما يطهّر به حكماً أي الطهارة به أمر تعبدي فيحتاج إلى النية.

[جهل يصلح شبهة]

والثالث جهل يصلح شبهةً، وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح، أو في موضع الشبهة، كالمحتجم إذا أفطر على ظنّ أن الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة؛ لأنه جهل في موضع الاجتهاد، ومن زنى بجارية والده على ظن أنها تحلّ له لم يلزمه الحد؛ لأنه جهل في موضع الاشتباه.

= بهذا الحديث وخبر الشهادة "لو لا ... [الطلاق: ...] أو للحديث المشهور، وهو قوله ﷺ: "اليمين على المدعى عليه" [الترمذي رقم ١٣٤١] ففي هذه المسائل ونظائرها إن اعتمد القاضي على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد خلاف الكتاب والسنة، وإن اعتمد على الحكم فهو عمل منه بالقريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة، وكل ذلك جهل لايصلح عذراً كذا في "غاية التحقيق"

يصلح شبهة: دارئة للحدود والكفارات وما هو في معنى العقوبة. الجهل في موضع إلخ: وهو أن يكون المقام موضع اجتهاد المجتهدين، ولايكون منصوصاً عليه بشرط أن لايكون الاجتهاد مخالفاً للكتاب والسنة، وهو المراد بالصحيح، فالجهل في هذا الموضع عذر؛ لأنه غير مخالف للكتاب والسنة، والرأي محتمل، وفيه خفاء بخلاف ما لو كان الحكم منصوصاً عليه، فإنه لا عذر له؛ لجهل لتقصيره في طلب النص.

موضع الشبهة: والثاني جهل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه فيصلح عذراً؛ لأنه موضع خفاء واشتباه. كالمحتجم إلخ: هذا نظير للفرع الأول، صورته أن الصائم احتجم في رمضان ثم غلب على ظنه أن صومه فسد بالحجامة، فأفطر عمداً بعد الحجامة، فلايلزم عليه الكفارة؛ لأن هذا الحكم موضع للاجتهاد الصحيح؛ لأن الأوزاعي قد ذهب إلى أن الحجامة تفطر الصوم لقوله ﷺ: "أفطر الحاجم والمحجوم". رواه الترمذي، [رقم: ٧٧٤] ولكن ما رواه البخاري وغيره وهو أن النبي ﷺ احتجم وهو محرم، واحتجم وهو صائم. [البخاري رقم: ١٩٣٨]. ومن زنى بجارية إلخ: هذا نظير للفرع الثاني، وهو أن الولد زنى بجارية أبيه على ظن أنها تحلّ له، فلايجب عليه الحد؛ لأن الأملاك متصلة بين الولد ووالده، والمنافع دائرة بينهما، ولهذا لايجوز شهادة أحدهما للآخر، ولا أداء الزكاة، فربما يشتبه على الولد أنها لما كانت حلالاً للأصل يكون حلالاً للجزء، كما يجوز انتفاع أحدهما بمال الآخر، أما لو قال: علمت أنها حرام علي فيحد.

ف: اعلم أن الشبهة الدارئة للحد على نوعين: أحدهما شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه لأنه نشأ من الاشتباه، وهو ظن ما ليس بدليل دليلاً، ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه كهذه الصورة المذكورة، =

[جهل يصلح عذراً]

والنوع الرابع جهل يصلح عذراً، وهو جهل من أسلم في دار الحرب، فإنه يكون عذراً له في الشرائع؛ لأنه غير مقصر لخفاء الدليل، وكذلك جهل الوكيل، والمأذون بالإطلاق وضده، وجهل الشفيع بالبيع، والمولى بجناية العبد، ....

وغيرهما وكذا جهل

– ومن هذا القسم وطئ جارية زوجته وأبيه وأمه على ظن الحل، وثانيهما شبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل، وهو أن يوجد الدليل النافي للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه لمانع، وهذا النوع لا يتوقف على الظن كوطئ الأب جارية ابنه لأنه لا يحد وإن قال: علمت أنها حرام علي؛ لأن المؤثر في هذه الشبهة الدليل الشرعي وهو قوله ﷺ: "أنت ومالك لأبيك". رواه ابن ماجه[رقم:٢٢٩٢] بسند صحيح نص عليه ابن القطان والمنذري والطبراني في الأصغر والبيهقي في دلائل النبوة وهو قائم مع علم الحرمة فيؤثر في سقوط الحد، ويثبت به النسب إذا ادعى، ويصير الجارية أم ولد له، والمصنف لم يتعرض لهذا القسم.

في الشرائع: أي الأحكام، كالصوم والصلاة والحج والزكاة حتى لو مكث في دار الحرب بعد الإسلام مدة ولم يصل ولم يصم لعدم العلم بوجوبها لا يجب عليه قضاؤها.

لخفاء الدليل: وهو الخطاب لعدم بلوغه إليه حقيقة بالسماع ولا تقديراً بالاستفاضة والشهرة؛ لأن دار الحرب ليست محل الشهرة لأحكام الإسلام، فيصير جهله بالخطاب عذراً فلا يؤاخذ به.

وكذلك جهل الوكيل إلخ: أي كما جهل من أسلم في دار الحرب يصلح عذراً كذلك جهل الوكيل بالوكالة والعبد المأذون، وهو المراد بالإطلاق يكون عذراً حتى لو تصرفا قبل بلوغ العلم إليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى، فإن كان وكيلاً ببيع ما يتسارع إليه الفساد فلم يبعه لعدم علمه بالوكالة فسد ذلك الشيء لا يجب الضمان على الوكيل، وكذا لو كان وكيلاً بشراء شيء كثير المنفعة فاشتراه لنفسه قبل العلم بالوكالة صح له لا يمكن للموكل أخذه منه، وهذا لأن في التوكيل والإذن نوع إلزام حيث يلزمهما حقوق العقد من التسليم والتسلم ونحوهما فلا يثبت حكم الوكالة والإذن في حقهما قبل العلم لدفع الضرر عنهما، فينفذ تصرفاتهما على الموكل والمولى دفعاً للضرر عنهما. **وجهل الشفيع:** يكون عذراً حتى لو علم بالبيع بعد مدة يثبت له حق الشفعة لخفاء الدليل في حقه؛ لأن البائع مستقل بالبيع، وليس من الأمور التي تشتهر البتة، وفيه إلزام ضرر الجار عليه، فيتوقف حكمه على علمه دفعاً للضرر عنه. **بجناية العبد:** عذر حتى لو أعتقه قبل العلم بالجناية لا يكون مختاراً للفداء بل يجب عليه الأقل من قيمته ومن الأرش لخفاء الدليل في حقه.

والبكر بالإنكاح، والأمة المنكوحة بخيار العتق، بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف.

العارض الثامن

[السكر وأنواعه]

وأما السكر فهو نوعان: سكر بطريق المباح كشرب الدواء وشرب المكره والمضطر، وإنه بمنزلة الإغماء. وسكر بطريق محظور، وإنه لاينافي الخطاب. قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ فلا يبطل شيئاً...

النوع الأول — والنوع الثاني — السكر

بالإنكاح: المصدر من أولي عذراً حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضاء بالنكاح لخفاء الدليل في حقها، وهذا إذا زوّجها الأب أو الجد من الكفو أو بمهر المثل، أو زوجها ولي غير الأب والجد من الكفو بمهر المثل، إذ لو زوجها غير الأب والجد من غير كفو أو بغير مهر المثل لا يكون لها خيار البلوغ أصلاً لوجود كمال الشفقة والنظر في حقهما. بخيار العتق: عطف، فالأمة المنكوحة إذا جهلت أن المولى أعتقها، فسكتت عن فسخ النكاح، فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها، فلها أن تفسخ نكاحها لخفاء الدليل في حقها لعدم تفرغها عن العلم بالأحكام لاشتغالها بخدمة المولى.

بخيار البلوغ إلخ: فلو سكتت بالنكاح ولم تعلم عند البلوغ بأن لها خيار البلوغ لم يكن جهلها عذراً حتى يكون سكوتها رضى؛ لأن العلم بالخيار في حقها غير خفي لاشتهار أحكام الشرع في دار الإسلام، وهي متمكّنة من التعلم لعدم اشتغالها بخدمة الغير لكونها حرة، فالجهل بتقصيرها فلا يكون عذراً. السكر: قد اختلف في تعريفه، فقيل: هو غفلة تلحق الإنسان من الطرب والنشاط وفتور الأعضاء من غير مرض وعلة، وقيل: سرور يغلب على العقل من غير أن يزيله، وقال صاحب التلويح: هي حالة تعرض الإنسان من امتلاء دماغه من الأبخرة المتصاعدة إليه، فيتعطّل معه عقله المميّز بين الأمور الحسنة والقبيحة، والسكر حرام بالاتفاق، إلا أن الطريق المفضي إليه قد يكون مباحاً وقد يكون محظوراً، فعلى هذا قال المصنف: فهو نوعان: النوع الأول سكر بطريق المباح أي الحاصل بشرب شيء مباح. وشرب المكره: بأن قال المكرِه: اشرب الخمر وإلا أقطع عضوك أو أقتلك، فشرب الخمر. والمضطر: بأن اضطر من العطش فشرب الخمر. بمنزلة الإغماء: أي السكر الحاصل بطريق مباح بمنزلة الإغماء، حتى لا يصح طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته؛ لأن ذلك ليس من جنس اللهو فيعتبر من أقسام العوارض. محظور: أي ممنوع كشرب كل محرم من الأشربة نحو الخمر والمطبوخ أدنى طبخه.

﴿يا أيها الذين آمنوا إلخ﴾: أقول الاستدلال بهذه الآية إنما يتم إذا كان الخطاب متعلقاً بحالة السكر، وأما إذا كان متعلقاً بحالة الصحو فيكون المعنى: لا تسكروا حتى تصلوا سكارى، وذلك لأن النهي إذا ورد على أمر مقيد

من الأهلية، وتلزمه أحكام الشرع، وتنفذ تصرفاته كلها إلا الردة استحساناً، والإقرار بالحدود الخالصة لله تعالى؛ لأن السكران لايكاد يثبت على شيء فأقيم السكر مقام الرجوع، فيعمل فيما يحتمل الرجوع.

كما مر تقريره

والحد يسقط بالرجوع

[الهزل وحكمه]

وأما الهزل فتفسيره اللعب، وهو أن يراد بالشيء غير ما وضع له، ....

لغة — وفي الاصطلاح — أي باللفظ

■ واجب شرعاً مقيداً بأمر غير واجب ينصرف إلى غير الواجب، فلايتم الاستدلال. فالاستدلال بالإجماع. فإن قيل: هذا مخالف لقولهم: "فهم المكلّف الخطاب شرط التكليف"، والسكران لايفهم لتعطل عقله المميز بين الأمور الحسنة والقبيحة على قول الغزالي رحمه الله. أقول: على قول من قال: إن العقل لايزول في السكر وهو يفهم الخطاب فلايرد، وأما على قول غيره فالجواب أنه مكلّف زجراً له لارتكابه المحظور، وعليه نص التقي السبكي في شرح المنهاج: أن العاصي بسكره يكلّف تغليظاً عليه، وقد نص الشافعي رحمه الله على هذا، فإذا ثبت أن السكران مكلّف كما مرّ فلا يبطل شيئاً من الأهلية. أحكام الشرع: من الصلاة والصوم وغيرهما.

تصرفاته كلها: كالطلاق والعتاق والبيع والشراء. إلا الردة استحساناً إلخ: فإنه إذا ارتد السكران وتكلّم بكلمة الكفر في حالة السكر لايحكم بكفره استحساناً، ووجه الاستحسان أن الردة تبنى على القصد، والسكران وإن كان عاقلاً ومكلّفاً في الأحكام زجراً له ولكنه لا قصد له، والكفر إنما يتحقق بتبدل الاعتقاد لايرتفع ولايثبت إلا بالقصد. وكذا إذا أقرّ بالحدود الخالصة لله تعالى كشرب الخمر والزنا والسرقة لايحدّ؛ لأن الحد إنما يجب إذا ثبت على إقراره، والسكران لايثبت على شيء. ألا ترى أن العلماء اتفقوا على أن السكر لايتحقق إلا بزوال عقله بحيث لايميّز بين الأشياء ولايعرف الأرض من السماء، وفي هذه الحالة كيف يثبت على شيء؛ لأنه إنما يتحقق بالعقل والقصد. فيعمل: السكر في إسقاط الحدّ بسبب الرجوع.

يحتمل الرجوع: وهو الحدود الخالصة لله تعالى بخلاف ما لو أقر بالحدود الغير الخالصة لله كالقذف والقصاص؛ فإنه لايصح الرجوع لتعلقه بحقوق العباد، فالسكر لايعمل فيها، فيؤاخذ بالحدّ والقصاص. النعمي: هذا بعينه.

غير ما وضع له: هذا التفسير مرويّ عن فخر الإسلام رحمه الله، فأورد عليه بأنه يشمل المجاز، وقد تكلّف في جوابه بعضهم، فقال: ليس المراد بالوضع هنا وضع اللغة بل وضع العقلاء، وقيل: المراد بالوضع الشرعي هنا ما هو أعم من وضع اللفظ للمعنى، ومن وضع التصرفات الشرعية لأحكامها، والمراد بوضع اللفظ ما هو أعم من الوضع الشخصي كوضع الألفاظ لمعانيها الحقيقية، ومن النوعي كوضع الألفاظ لمعانيها المجازية، فخرج المجاز. وبعضهم■

فلاينافي الرضاء بالمباشرة، ولهذا يكفر بالردة هازلاً لكنه (أي الهزل) ينافي اختيار الحكم والرضاء به بمنـــزلة شرط الخيار في البيع، فيؤثّر فيما يحتمل النقض كالبيع والإجارة، فإذا تواضعا على الهزل بأصل البيع ينعقد البيع فاسدًا غير موجب للملك.

= وقد قيلَ آخر وهو ما لايصلح له اللفظ استعارةً يعني ما لايحتمله اللفظ لا باعتبار الحقيقة ولا باعتبار المجاز، والأوضح أن يقال في تعريفه: هو أن لايراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي.

بالمباشرة: أي الهزل لاينافي الاختيار والرضاء، والمباشرة بنفس الهزل الذي هو سبب الحكم؛ لأنه باشر السبب وهو التكلم بما هزل به عن اختيار ورضي من غير إكراه. هازلا: لأنه استخفّ بالدين الحق وهو كفر، فيصير مرتدًا بنفس الهزل؛ لأنه لصدور كلمة الكفر بالرضاء والاختيار، فالهزل لايمنع الرضاء والاختيار بالمباشرة.

اختيار الحكم: أي ينافي اختيار الهازل حكم ما هزل به. والرضاء به: أي رضاه بذلك الحكم؛ لأنه لم يقصده ولم يستعمله له بل قصد به خلاف ذلك، فلايكون مختارًا له ولا راضيًا به. والحاصل أن الهزل ينافي إرادة الحكم والرضاء به، فلايثبت بالهزل الأحكام الموقوفة على الرضاء والاختيار، ولاينافي الرضاء بما تكلّم به من كلمات الهزل؛ لأنه باشر بقصده واختياره بلا إكراه فيثبت به ما لايتوقف على الرضاء والإرادة وإنما جمع بين الرضاء والاختيار ولم يكتف بأحدهما؛ لأن الاختيار قد ينفكّ عن أحدهما؛ إذ الاختيار هو القصد إلى الشيء وإرادته، والرضاء إيثاره واستحسانه، ولذا قيل: إن المعاصي والقبائح بإرادة الله تعالى، ولا يقال: برضاه؛ لأن الله لايرضى لعباده الكفر والهزل في تفويت اختيار الحكم والرضاء به وفي إثبات الرضاء بالمباشرة.

بمنـــزلة شرط إلخ: فكما أن الهزل يعدم اختيار الحكم والرضاء به فكذلك شرط الخيار يعدم الرضاء بحكم البيع الذي هو سبب الحكم؛ لأن العاقل باشر السبب وهو قوله: "بعت واشتريت" باختياره ورضاه من غير جبر، ولكن فرّق بينهما من حيث أن الهزل يفسد البيع بخلاف خيار الشرط. كالبيع والإجارة: فكل حكم يتعلق بالسبب وهو التلفظ، ولايتوقف ثبوته على الرضاء والاختيار يثبت بالهزل، ولايؤثر الهزل في إسقاطه ونقضه كالطلاق والعتاق، وكل حكم يتعلق بالرضاء والاختيار ويتوقف ثبوته عليهما لايثبت بالهزل ولايؤثر الهزل في إسقاطه ونقضه كالبيع والإجارة، ولكن شرط الهزل التصريح به قولا بأن يقول الهازلان: نريد الهزل في العقد، ولا يثبت ذلك بدلالة الحال إلا أنه لم يشترط ذكره في العقد بل يكفي ذكره سابقاً بخلاف خيار الشرط.

ف: ثم جملة ما يدخل فيه الهزل ثلاثة أنواع: إنشاء تصرف والإخبار عن تصرّف وما يتعلّق بالاعتقاد، ثم الإنشاء على وجهين: ما يحتمل النقض كالبيع والإجارة، وما لايحتمله كالطلاق والعتاق، وكذا الإخبار على وجهين: ما يحتمل النقض وما لايحتمله، وما يتعلق بالاعتقاد أيضا على وجهين: حسن كالإيمان وقبيح كالكفر، ثم الهـــزل في القسم الأول وهو الإنشاء القابل للنقض على ثلاثة أوجه، إما أن هزلا بأصل العقد أو بقدر العوض فيه أو بجنس=

فيفسد البيع، فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين فيهما، وهذا بخلاف النكاح حيث يجب الأقلّ بالإجماع؛ لأنّ النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد. ....

فيفسد البيع: وحاصل جواب أبي حنيفة رحمه الله عن قولكم (وهو إمكان الجمع بين المواضعة بالهزل في مقدار الثمن وبين المواضعة بالجد في أصل العقد) غير مسلّم؛ لأنه يمكن الجمع بينهما كما لا يمكن في الفصل الثاني؛ إذ المواضعة بالهزل في مقدار البدل، وهو الثمن تجعل اشتراط قبول الألف الزائد الذي خرج عن الثمنية بالمواضعة شرطاً فاسداً للعقد، لأنّ في زيادة اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد، وهو شرط فاسد يفسد البيع، مع أنّ فيه نفعاً للطالب وإن لم يطلبه؛ لأنّ عدم الطلب بواسطة الرضاء لا يفيد الصحة كالرضى بالربا، وفيه امتناع لما فسد الأصل، والمواضعة بالجد في أصل العقد يقتضي صحة العقد، فإذا لم يمكن الجمع بينهما اخترنا المواضعة بالجد في أصل العقد؛ لأنها مواضعة في الأصل، وهو العقد، وتركنا المواضعة في قدر الثمن إذ هي مواضعة في الوصف.

فيهما: أي في الأصل والوصف، وقد عرفت تعارض المواضعتين فيهما.

لما فرغ من القسم الأول من الإنشاء وهو ما يحتمل النقض شرع في القسم الثاني، وهو ما لا يحتمل النقض، وهو على ثلاثة أقسام: القسم الأول: ما كان المال فيه تبعاً كالنكاح، القسم الثاني: ما لا مال فيه أصلاً كالطلاق الخالي عن المال. القسم الثالث: ما كان المال فيه مقصوداً مثل الخلع والعتق على مال. ثم القسم الأول على ثلاثة أوجه: الأول: الهزل بأصله، والثاني الهزل بقدر البدل، الثالث الهزل في جنس البدل، ثم كل وجه من تلك الوجوه على أربعة أوجه بأن اتفقا على البناء أو على الإعراض، أو سكتا، أو اختلفا فقال: وهما إلخ.

يجب الأقل: أي أقل المهر عندنا هزلا به. هذا شروع في القسم الأول، وهو ما كان المال فيه تبعاً كالنكاح، فإن المقصود الأصلي من الجانبين الحل الذي يحصل به التوالد والتناسل، والمال فيه لإظهار خطر المحل لا مقصوداً، فيكون تبعاً، وهذا نظير الهزل في قدر البدل وهو المهر، وصورة بأن قالا أو وليهما: المهر في الواقع ألف، والتسمية عند الناس بألفين، ووافقه المرأة أو وليها على ذلك فالنكاح صحيح مطلقاً في الأحوال كلها، لكن في وجوب المسمّى أو ما تواضعا عليه تفصيل، وهو أنه إن اتفقا على الإعراض عن المواضعة بالهزل فاللازم هو المهر المسمّى، وهو ألفان بالاتفاق لبطلان المواضعة بالإعراض عنها، أو اتفقا على البناء على المواضعة بالهزل فالمعتبر هو المواضعة بالهزل، ويكون المهر هو الألف الذي تواضعا عليه بالاتفاق أيضاً، وهذا ما بيّنه المصنف في المتن، وهذا بخلاف البيع حيث تجب الأثمان عند أبي حنيفة رحمه الله، وعندهما الألف قياساً على النكاح. ووجه الفرق هو أن قبول العقد في الألف الذي هزلا به شرط فاسد كما مرّ في البيع، فلا يمكن اعتباره في البيع؛ إذ هو يفسد بالشرط الفاسد بخلاف النكاح.

[الخلع لايحتمل الخيار]

فقد ذكر في كتاب الإكراه في الخلع: أن الطلاق واقع، والمال لازم، هذا عند
عن الشرط
أبي يوسف ومحمد رحمهما الله؛ لأن الخلع لايحتمل خيار الشرط عندهما، وسواء هزلا بأصله
بأصل العقد
أو بقدر البدل أو بجنسه يجب المسمّى عندهما، وصار كالذي لايحتمل الفسخ تبعاً،
للبدل المسمى أي مثل التصرف الذي

= أو في مقدار البدل أو في جنسه، وكل واحد من الوجوه الثلاثة على أربعة أقسام مذكورة بأن اتفقا على البناء أو على الإعراض، أو سكتا، أو اختلفا، فالحكم عندهما في هذه الأقسام أن الهزل باطل في جميع الوجوه، لا أثر له، والتصرف لازم، وجميع المسمّى في العقد واجب في الصور كلها، وعند أبي حنيفة الهزل مؤثر في الجملة، فأوجب توقف التصرف إلى إسقاط الهزل. ومع لزوم المال في الحال في بعض الصور. وإلى هذا الاختلاف أشار بقوله: فقد ذكر إلخ.

أن الطلاق إلخ: بيان ذلك أنهم اتفقوا على أن الهزل بمنزلة شرط الخيار، ثم اختلفوا في أن الخلع هل يحتمل شرط الخيار في جانب المرأة أم لا؟ حتى إذا اختلعت امرأة بألف على أنها بالخيار ثلاثة أيام وقبل الرجل، فعند أبي حنيفة يجوز الخيار، فإن ردّت في الثلاث بطل الخلع، وقالا: لا خيار لها، وإليه أشار بقوله: لأن الخلع إلخ.

لايحتمل إلخ: لأنه تصرف يمين من جانب الزوج كأنه قال: إن قبلت المال المسمّى فأنت طالق، ولهذا لايملك الرجوع قبل قبولها، وقبولها شرط لليمين، وإذا كان كذلك لايحتمل خيار الشرط كسائر الشروط، وإذا لم يحتمل خيار الشرط لايحتمل الهزل؛ لأنه بمنزلة خيار الشرط، فالهزل باطل لا أثر له في هذا القسم مطلقاً.

أو بجنسه، وسواء اتفقا على البناء، أو على الإعراض، أو سكتا، أو اختلفا. عندهما: في جميع الوجوه المذكورة لبطلان الهزل. لايحتمل إلخ: كأنه دفع لدخل مقدر، تقريره: أنا سلّمنا أن الهزل لايؤثر بأصل الخلع لكن ينبغي أن يؤثر في البدل؛ لأنه مال، والهزل يؤثر في المال. فقرر الدفع أن الهزل إنما يؤثر في المال إذا كان مقصوداً، والمال هنا ثبت تبعاً في ضمن الخلع، وإذا لم يؤثر في الخلع الذي هو متضمّن فكذا فيما هو في ضمنه كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه.

فإن قيل: كيف قلتم: إن المال هنا تابع، وقد قلتم سابقاً: إن المال في هذا القسم مقصود، وإن سلم فلا نسلّم أن الهزل لايؤثر فيه كما لايؤثر في أصله. ألا ترى أن المال تابع في النكاح، وقد أثر فيه الهزل حتى كان المهر ألفاً فيما هزلا بقدر البدل دون الألفين كما مرّ. قلت: إن مرادنا بكونه مقصوداً فيما سبق باعتبار العقد ولكنه تابع في السكوت للطلاق والعتق؛ لأنه شرط، والشروط أتباع، فلهذا لايجب بدون ذكره، فإذا كان تابعاً للطلاق فيكون حكمه كحكمه، فلايؤثر فيه الهزل، وكونه مقصوداً من جهة لاينافي كونه تابعاً من جهة أخرى لاختلاف =

وأما عند أبي حنيفة رحمه الله فإن الطلاق يتوقف على اختيارها **بكل حال**؛ لأنه بمنزلة خيار الشرط، وقد نصّ عن أبي حنيفة رحمه الله في خيار الشرط **من جانبها**: أن الطلاق لا يقع، ولا يجب المال إلا أن **تشاء** المرأة فيقع الطلاق ويجب المال، **فكذلك هنا**، لكنه غير مقدّر **بالثلاث**، وكذلك هذا **في نظائره**. ثم إنه يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل **إذا اتفقا على البناء**، ....

= المذهبين، فلا مخالفة، والخلاصة في النتائج باعتبار الثبوت، والمال في النكاح ليس بتابع في الثبوت؛ إذ هو يثبت بدون التذكر أيضاً، وإن هو تابع بالنظر إلى المقاصد، لأن المقصود الحل دون المال، فإذا لم يكن تابعاً في الثبوت يؤثر فيه الهزل كما في سائر الأموال، وأما المال في الخلع فهو تابع في الثبوت حيث لا يثبت بدون الشرط فلا يؤثر فيه الهزل، فافترقا. **بكل حال**: سواء هزلا بأصله أو بقدر البدل أو جنسه، فيتوقف ثبوت الطلاق على اختيار المرأة. **من جانبها**: أن رجلاً لو قال لامرأته: أنت طالق ثلاثاً على ألف درهم على أنك بالخيار إلى ثلاثة أيام. **تشاء المرأة**: أي إن اختارت المرأة الطلاق في ثلاثة أيام، أو لم ترد حتى مضت المدة.

فكذلك هنا: أي كما أن وقوع الطلاق ووجوب المال يتوقف على اختيار المرأة في خيار الشرط كذلك في صورة الهزل؛ لأن الهزل بمنزلة خيار الشرط، وإنما كان يتوقف لأن الخيار من جانبها في الخلع إنما صح عند أبي حنيفة رحمه الله لكونه في معنى البيع؛ لأن ثبوته في جانبها باعتبار معنى المعاوضة، وخيار الشرط في البيع مقدّر بالثلاث، فكان ينبغي أن يكون في الخلع كذلك، دفعه بقوله: لكنه إلخ. **بالثلاث**: لأن الشرط في الخلع على وفاق القياس؛ لأنه من قبيل الإسقاط، فإنه طلاق، فيجوز تعليقه بالشرط مطلقاً من غير تقييده بمدة، فيجوز فيه الخيار فوق الثلاث، بخلاف البيع فإن خيار الشرط فيه على خلاف القياس؛ لأنه من قبيل الإثبات، فاقتصر على مورد النص وهو ثلاثة أيام. **في نظائره**: أي كما يثبت الحكم والاختلاف في الهزل بالخلع، كذلك في نظائره من الهزل بالطلاق على مال، والصلح عن دم العمد، يعني الكل سواء في حكمه والاختلاف.

إذا اتفقا على البناء: على المواضعة سواء كان الهزل بأصل العقد أو بقدر البدل أو بجنسه. اعلم أن ثمرة الخلاف إنما يترتب في تلك الصور الثلاث، وهي ما لو هزلا بأصل العقد أو بقدر البدل أو بجنسه، واتفقا على البناء على المواضعة فعندهما: كما يبطل الهزل ويلزم المال في جميع الوجوه كذلك يبطل الهزل ويلزم المال في تلك الصور أيضاً لا يتوقف على اختيارها بناء على أصلهما، وعند أبي حنيفة رحمه الله يتوقف وقوع الطلاق في هذه الصور الثلاث على اختيار المرأة الطلاق بالمسمى على طريق الجد، وإسقاط الهزل بناء على أصله. وأما الصور التسع الباقية فلا خلاف بينهم =

أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا حمل على الجد وجعل القول قول من يدّعيه في قول أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لهما.

[الأمور التي يبطلها الهزل]

وأما الإقرار فالهزل يبطله، سواء كان الإقرار بما يحتمل الفسخ أو بما لا يحتمله؛ لأن الهزل يدلّ على عدم المخبر به، وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والإشهاد يبطله الهزل؛ ...

= فيجب المال في الخلع ويلزم العقد بالاتفاق، وإنما الاختلاف في تخريجها كما يشير إليه المصنف بقوله: أما إلخ.

لم يحضرهما شيء إلخ: وهذا على ثلاثة أوجه: أحدها أن يكون الهزل في أصل العقد، والثاني أن يكون بقدر البدل، والثالث بجنسه. **اختلفا**: في البناء والإعراض، وهذا أيضا على ثلاثة أوجه: الأول الهزل في أصل العقد ويقع الاختلاف، والثاني بقدر البدل ويقع الاختلاف، والثالث بجنسه ويقع الخلاف في البناء والإعراض، ففي تلك الصور الست يقع الطلاق ويجب المال اتفاقاً، أما عندهما فلبطلان الهزل وأما عنده فبما ذكره المصنف. **حمل إلخ.**

على الجد: فيما إذا لم يحضرهما شيء مرجحاً لجانب الجد. **وجعل القول إلخ**: فيما إذا اختلفا فيعتبر قول من يدّعي الجد ترجيحاً لجانبه، فيجعل كأنه ناسخ للأول.

خلافاً لهما: لأن عندهما وجه وقوع الطلاق ووجوب المال في القسمين- أي فيما لم يحضرهما شيء وفيما اختلفا- ليس هو حمل العقد على الجد، واعتبار قول مدّعي الجد ترجيحاً لجانبه؛ إذ لم يمكن الترجيح للجد بل الهزل أرجح لوقوعه في تعامل الناس، بل وجهه بطلان الهزل برأسه في هذا القسم كما مرّ من أصلنا.

وبقي الوجوه الثلاث من القسم، وهي ما إذا اتفقا على الإعراض عن الهزل، سواء كان الهزل بأصل العقد أو بقدر البدل أو بجنسه، وحكم هذه الصور هو أنه يقع الطلاق ويلزم المال المسمّى بالاتفاق، أما عندهما فلبطلان الهزل برأسه، وأما عنده فلبطلان الهزل بإعراضهما عنه. ولما فرغ عن القسم الأول شرع في القسم الثاني وهو الإخبارات فقال: وأما الإقرار إلخ.

بما يحتمل الفسخ: كالبيع بأن تواضعا على أن يقرا بعقد البيع ولم يكن في الواقع بيع.

بما لا يحتمله: كالنكاح والطلاق بأن تواضعا على أن يقرّا بالنكاح أو الطلاق بحضور الخلق ولم يكن بينهما إقرار. **المخبر به**: والإخبار وإن كان يدلّ على وجود المخبر به، لكنه إذا كان بطريق الهزل فلا يدلّ لامتناع ثبوت الشيء مع ما ينافيه. **يبطله الهزل**: أي كما يبطل بالهزل الإقرار كذلك يبطل به تسليم الشفعة بعد طلب الإشهاد. وتوضيح المقام أن طلب الشفعة على ثلاثة أوجه: الأول: طلب مواثبة، وهو طلبها ساعة علمه بالبيع على =

لأنه من جنس ما يبطل بخيار الشرط، وكذلك إبراء الغريم، وأما الكافر إذا تكلّم بكلمة الإسلام وتبرّأ عن دينه هازلاً يجب أن يحكم بإيمانه كالمكره؛ لأنه بمنزلة إنشاء لايحتمل حكم الرد والتراخي.

ــــــــــــ

= الفور حتى يبطل الشفعة لعدم هذا الطلب، والثاني: طلب إشهاد، وتقريره بأن ينهض بعد طلب المواثبة ويشهد على البائع، أو على المشتري، أو عند العقار بذلك، وهذا الطلب يستقرّ الشفعة ولايبطل بالتأخير في طلب التملك، والثالث: طلب خصومة وتملك. وإذ عرفتَ هذا، فاعلم أنه لو سلّم الشفيع الشفعة هازلاً بعد الطلبين - أي طلب المواثبة والإشهاد- كان تسليمه باطلاً، وكان شفعته باقية.

بخيار الشرط: حتى لو سلّمها بعد الطلبين بشرط الخيار له ثلاثة أيام، بطل تسليمه ويبقى شفعته؛ لأنه يتوقف على الرضاء بالحكم، وخيار الشرط يمنع الرضاء، فيبطل التسليم بعدم الرضاء، والهزل بمنزلة خيار الشرط في منع الرضاء، فيبطل بالهزل أيضاً لعدم الرضاء، وهذا إذا سلّم هازلاً بعد طلب المواثبة والإشهاد، أما لو سلّم هازلاً قبل طلب المواثبة فيبطل الشفعة؛ لأن التسليم هازلاً بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة على الفور، وهي تبطل بالسكوت. إبراء الغريم: بطريق الهزل يبطله الهزل، حتى لو أبرأ غريماً بطريق الهزل يبقى الدين على حاله؛ لأن في الإبراء معنى التمليك، والتمليك يرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط. ولما فرغ من القسم الثاني شرع في القسم وهو ما يتعلق بالاعتقاد فقال: وأما الكافر إلخ.

يحكم بإيمانه: في أحكام الدنيا لوجود الإقرار الذي هو الركن الأصلي فيها لاطلاع العباد عليه، كالمكره على الإسلام إذا أسلم فإنه يحكم بإسلامه بوجود هذا الركن منه مع أنه غير راض بالتكلم بكلمة الإسلام، فالهازل أولى بذلك؛ لأنه راض بالتكلم بها وإن لم يكن راضياً بحكمها.

الرد والتراخي: لأن الإسلام لايمكن ردّه بوجه كما أن البيع يمكن رده بخيار العيب أو الرؤية، وكذا لايتراخى حكمه عنه بل يترتب حكمه عليه في الحال، فكان كالطلاق والعتاق في عدم تأثير الهزل فيه، ولما أعرض المصنف عن أحكام الردة فعلينا أن نذكرها، وهي أنه إذا تكلّم بكلمة الكفر هازلاً غير قاصد معناها يصير مرتدًا بنفس الهزل؛ لأنه باشرها باختيارها لا بما هزل به، وهو مستخفّ لأنه غير معتقد لذلك. فالحاصل أنه يصير كافراً بالتكلم بكلمة الكفر هازلاً بالإجماع والنص، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ، لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ (التوبة:٦٥)، حكم بكفرهم بذلك الاستهزاء، ولما فرغ من بحث الهزل شرع في بحث السفه فقال: وأما السفه إلخ.

[السفه]

وأما السفه فلايخل بالأهلية، ولايمنع شيئاً من أحكام الشرع، ولا يوجب الحجر أصلاً عند أبي حنيفة رحمه الله، **وكذا عند غيره فيما لايبطله الهزل؛** لأنه مكابرة العقل بغلبة

لا يوجب الحجر — أي السفه

الهوى، فلم يكن **سبباً للنظر، ومنع المال** عن السفيه المبذر في أول البلوغ ثبت بالنص، أما عقوبة عليه أو غير معقول المعنى فلايحتمل المقايسة.

السفه: فهو في اللغة الخفة، وفي الشرع: تبذير المال على خلاف مقتضى العقل والشرع، وقيل: إنه خفة تعتري الإنسان فتحمله على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة، فالسفيه يعمل باختياره على خلاف مقتضى العقل والشرع مع بقاء العقل، فيكون السفه من العوارض المكتسبة ولايكون سماوياً، والمعنى الأخير وإن كان مناسباً للمعنى اللغوي ولكنه يشمل ارتكاب المحرمات كالزنا وشرب الخمر وهو إن كان سفها ولكنه غير مبحوث في هذا المقام، والمعنى الأول يناسب المقام وإن لم يناسب المعنى اللغوي.

بالأهلية: مطلقاً، لا أهلية الخطاب، ولا أهلية الوجوب لوجود العقل. **ولايمنع شيئاً إلخ:** من الوجوب له وعليه، فيكون مطالبا بالأحكام كلها. **ولايوجب الحجر إلخ:** سواء كان في تصرف لايبطله الهزل كالطلاق والنكاح، أو في تصرف يبطله الهزل كالبيع والإجارة؛ لأنه حر مخاطب بالتكاليف، فله التصرف في ماله مثل الرشيد، والجامع: الحرية وأهلية الخطاب. **غيره:** أي عند أبي يوسف ومحمد. **فيما لايبطله الهزل.** وأما في ما يبطله الهزل فيحجر عليه نظراً له لقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾ (البقرة:٢٨٢) نص على إثبات الولاية على السفيه، ولأنه بعد تبذير ماله يحتاج لنفقته إلى بيت المال، فيكون كلا على المسلمين.

سبباً للنظر: هذا دليل على أن السفه لايصلح أن يكون سبباً للحجر عليه نظراً له، وحاصله أن السفه ليس أمراً سماوياً كالجنون والعته حتى يرحم عليه وينظر له بل هو معصية لمكابرة العقل واتباع الهوى مع العلم بقبحه وفساد عاقبته، فلايصلح سبباً للنظر له فلا يحجر عليه نظراً له. **ومنع المال إلخ:** دفع لما يرد على أبي حنيفة رحمه الله وهو أنه يقول بمنع المال عن السفيه أول بلوغه خمسة وعشرين سنة إذا كان مبذراً نظراً إليه لحفظ ماله عن الإتلاف، فهذا القول يدل على أن السفه سبب للنظر له، فإذا صار سبباً للنظر بمنع ماله صار سببا للحجر عليه في تصرفاته أيضا؛ لأن المنع والحجر في حفظ ماله سواء، فيقاس الحجر على المنع. تقرير الجواب أن من شروط القياس كون المقيس عليه معقول المعنى وكونه غير مخالف للقياس، وذلك الشرط مفقود ههنا؛ لأن المقيس عليه وهو المنع الذي ثبت بالنص =

[الخطأ]

وأما الخطأ فهو نوع جعل عذراً صالحاً لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد، وشبهة في العقوبة حتى قيل: إن الخاطئ لايأثم ولايؤاخذ بحدّ ولا قصاص، لاينفك
بحد في الأول
عن ضرب تقصير يصلح سبباً للجزاء القاصر ....

= وهو قوله: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ* الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (النساء:٥)، أما غير معقول المعنى؛ لأن منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتمييزه أمر غير معقول، وأما عقوبة باعتبار أن التبذير معصية مكابرة للعقل واتباع للهوى، فمنع المال عنه جزاء لها، فلايقاس عليه غيره لانتفاء شرط القياس على الوجهين. الخطأ: وهو ضدّ الصواب بأن يفعل فعلاً من غير أن يقصده قصداً تاماً، كما إذا رمى إلى صيد فأصاب إنساناً فإنه قصد الرمي لكن لم يقصد به الإنسان فوجد قصده غير تامّ، كذا في "التوضيح". حصل عن اجتهاد: أي إن جاز المؤاخذة على الخطأ عقلاً باعتبار التقصير، ولكنه جعل عذراً في سقوط حق الله تعالى بشرط أن يقع الخطاء بعد الاجتهاد، حتى لو أخطأ في جهة القبلة بعد ما اجتهد جازت صلاته ولا يأثم بترك جهة القبلة. وقوله "لسقوط حق الله تعالى" احتراز عن حقوق العباد، فإنه لم يجعل عذراً في سقوطها حتى لو رمى إلى شاة غيره على ظن أنها صيد، وأكل مال غيره على ظنّ أنه ماله يجب الضمان.

ف: اختلف في أنه هل يجوز المؤاخذة بالخطاء عقلاً؟ فقالت المعتزلة: لايجوز؛ لأن المؤاخذة بقدر الجناية وهو خلاف مقتضى الحكمة، ولا جناية بغير القصد، ولا قصد في الخطاء، وعندنا جائز عقلاً؛ لأنه أرشد عباده بطلب عدم المؤاخذة عليه بقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (البقرة:٢٨٦)، فلو لم يجز المؤاخذة عليه لكان ذلك طلباً لعدم ما لايجوز وقوعه وهو تحصيل الحاصل، ولكن المؤاخذة مع جوازها سقطت بدعاء النبي ﷺ: ﴿رَبَّنَا لَاتُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ وهو مستجاب، ولذا صار عذراً في حق الله تعالى. وشبهة في العقوبة: عطف على قوله "عذراً" أي جعل الخطاء شبهة في درء العقوبات. لايأثم: حتى لو زنى خطأً بأن زفت إليه غير امرأته فوطئها على ظن أنها امرأته، وكذا لو قتل خطأً لايأثم إثم العمد. ولا قصاص: في الثاني، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ﴾ (الأحزاب:٥)، ولما كان يتوهم أنه على هذا ينبغي أن لاتجب عليه الكفارة لما فيها معنى العقوبة، دفعه بقوله ضرب تقصير: وهو ترك الاحتياط؛ إذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت.

---

* أموالكم: ومعنى أموالكم أموالهم، وإنما أضيف المال إلى الأولياء لأجل القيام بتدبيره، ويدلّ على هذا المعنى قوله فيما بعده: ﴿فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾.

لكنه لما كان من الأمور المختارة ولم يكن موجباً ضرورة لازمة. قيل: إنه إذا أصبح صائماً وهو مسافر، أو مقيم فسافر لايباح له الفطر بخلاف المريض، ولو أفطر كان قيام السفر المبيح شبهة في إيجاب الكفارة، ولو أفطر ثم سافر لايسقط عنه الكفارة بخلاف ما إذا مرض لما قلنا.

[أنواع الإكراه]

وأما الإكراه فنوعان: كامل يفسد الاختيار ويوجب الإلجاء، وقاصر يعدم الرضاء ولايوجب الإلجاء. ....

الأمور المختارة: أي من الأمور التي وجودها باختيار الفاعل، ومن هنا ظهر الفرق بين السفر والمرض؛ لأن المرض ليس وجوده باختيار المريض بل هو أمر سماوي.

ضرورة لازمة: يعني بعد ما تحقق السفر لايوجب ضرورة تدعو إلى الإفطار بحيث لايمكن دفعها؛ إذ المسافر يقدر على الصوم من غير أن يلحقه آفة في بدنه. لايباح له الفطر: لأنه قد تقرر الوجوب عليه بالشروع، ولا ضرورة له تدعو إلى الإفطار بخلاف المريض إذا تكلف للصوم ثم أراد أن يفطر حل له ذلك، وكذا إذا مرض بعد ما أصبح صائماً حل له ذلك؛ لأن المرض أمر سماوي لا اختيار للعبد فيه.

ولو أفطر المسافر في الصورتين* المذكورتين. في إيجاب الكفارة فلاتجب الكفارة عليه؛ لأنها إنما تجب بالإفطار عن صوم واجب من غير تمكن الشبهة. لايسقط إلخ: لعدم السفر المبيح الذي كان شبهة في إيجاب الكفارة.

إذا مرض: بعد أن أفطر في حالة الصحة حيث تسقط عنه الكفارة. لما قلنا: من أن المرض أمر سماوي لا اختيار للعبد فيه، فكأنه أفطر في حالة المرض. فلما فرغ من القسم الأول من العوارض المكتسبة شرع في القسم الثاني وهو ما يقع عليه من غيره فقال: وأما الإكراه: وهو أن يحمل القادر غيره على أمر لايريده لولا الخوف منه بالوعيد على إيقاع ما يوعد به. ويوجب الإلجاء: أي يضطر المكره إلى أن يفعل ما أمره به لما يخاف على نفسه أو عضو من أعضائه، بأن يقول المكره: افعل هذا وإلا لأقتلنك، أو لأقطعن يدك، فحينئذ يفسد اختياره ويعدم رضاه البتة. والنوع الثاني إكراه الإلجاء: وهو الإكراه بضرب لايخاف على نفسه التلف، ــ

---

* الصورتين: الصورة الأولى هي أن يصوم المسافر ثم يفطر، والثانية: أن يصوم المقيم ثم يسافر ثم يفطر، فلا كفارة في هاتين الصورتين. نعم تجب الكفارة في الصورة الثالثة وهي أن يصوم المقيم ثم يفطر قبل أن يسافر.

والإكراه بجملته لا ينافي أهلية، ولا يوجب وضع الخطاب بحال؛ لأن المكره مبتلى،
أي جميع الأقسام المذكورة — يتحقق
والابتلاء يحقق الخطاب. ألا ترى أنه متردد بين فرض وحظر وإباحة ورخصة، ويأثم
المكره في نفس ما أكره عليه
فيه مرة ويؤجر أخرى، فلا رخصة في القتل والجرح ....
للمكره

= أو قيد[*] أو بحبس مدة مديدة، ففي هذا النوع يفسد الاختيار ولا يعدم الرضا مما يقتضي، وبقي قسم ثالث وهو ما لا يعدم الرضا ولا يفسده، لا يعتبر كأن يهم بحبس أبيه أو أمه أو زوجته أو أخيه، ففي هذا القسم يرتفع والاختيار كلاهما. ينافي أهلية: لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء.

وضع الخطاب: أي سقوطه عن المكره بحال: سواء كان الإكراه ملجئاً أو لا، لوجود الذمة والعقل الذي عليه مدار الخطاب. مبتلى: في حالة الإكراه كما أنه مبتلى في حالة الاختيار. يحقق الخطاب: لأنه لا يثبت بدونه، ثم استدل على ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب به بقوله: فرض: كما إذا أكره على أكل الميتة بالقتل فإنه حينئذ يفترض عليه أكلها، ولو صبر حتى مات يأثم؛ لأن أكلها كان مباحاً له؛ لأنه تعالى قال: ﴿إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام: ١١٩) فثبت الإباحة بالاستثناء، ومن أكره على مباح يفترض عليه فعله.

وحظر: أي ممنوع في حالة الإكراه أيضاً، كما إذا أكره على قتل مسلم بغير حق، فإن صبر حتى مات يؤجر. وإباحة: كما أكره على الإفطار في نهار رمضان فحينئذ يباح له الفطر. ورخصة: كما إذا أكره على إجراء كلمة الكفر على لسانه، فحينئذ يرخص له ذلك بشرط أن يكون التصديق في قلبه. والفرق بين الرخصة والإباحة هو أن في المباح ترتفع الحرمة، وفي الرخصة لا ترتفع الحرمة بل يرتفع الإثم فقط، والأولى عدم ذكر الإباحة؛ لأنه إن كان مع الإثم في الصبر فهي الفرض، وإلا فهي الرخصة، فالمباح لهذا داخل في الفرض أو الرخصة.

ويأثم فيه: أي في الإقدام على ما أكره عليه إذا كان حراماً كقتل المسلم بغير حق. أخرى: في الإقدام على ما أكره عليه إذا كان فرضاً كأكل الميتة إذا أكره عليه بالقتل، وكل من الأجر والإثم إنما يكون بعد تعلق الخطاب، فثبت أن المكره مخاطب مبتلى، ثم أشار إلى أمثلة الفرض والحظر والرخصة والإباحة بقوله: فلا رخصة إلخ. في القتل: أي قتل غيره إذا خاف على نفسه الهلاك؛ لأنهما في استحقاق العصمة سواء، فلا يكون له صيانة نفسه بإتلاف غيره، فصار الإكراه في حكم العدم لتعارض الحرمتين مع عدم الترجيح.

والجرح: وكذا لا رخصة له في جرح غيره، بأن قيل له: اقطع يد فلان وإلا أقتلك، حتى لو فعل كان آثماً؛ لأن أطراف غيره في الحرمة مثل حرمة نفسه في حق القصاص، فيتحقق التعارض بين حرمة نفسه وحرمة جرح غيره، فلم يترجح =

[*] القيد: بالفتح ... والجمع قيود ... وقيل: القيد ما يوضع في الرجل.

والزنا بعذر الإكراه أصلاً ولا حظر الكامل منه في الميتة والخمر والخنزير.

[حكم الرخصة في إجراء كلمة الكفر]

ورخّص في إجراء كلمة الكفر وإفساد الصلاة والصوم وإتلافه مال الغير ....
المكره

* نفسه على جرح غيره. فإن قيل: الأطراف ملحقة بالأموال فينبغي أن يرخّص له فيها، كما يرخّص في الأموال. قلتُ: إلحاق الأطراف بالأموال إنما هو في صاحبه لا في حق الغير، فعلى هذا يجوز بذل طرفه لصيانة نفسه كما يجوز له بذل ماله للمالك. والزنا: وكذا لايرخّص له في الزنا؛ لأنه بمنزلة القتل؛ لأن فيه ضياع النسل، فإن النسب لايثبت من الزاني، فلم يكن إيجاب النفقة عليه، والأم لاتقدر على الإنفاق لعجزها عن الكسب، فيفضي إلى هلاك الولد. فتأمل. وهذا في زنا الرجل بالإكراه، وأما إذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخّص لها ذلك كما سيجيء. بعذر الإكراه: متعلق بالمسائل الثلاث، والحاصل أن الحرمة التي لاتنكشف لاتدخلها رخصة بعذر الإكراه، سواء كان الإكراه ملجئاً أو لا، كما في تلك الأمور، فهذا مثال للحظر أي ما بقي ممنوعاً بعد الإكراه. ولا حظر إلخ: أي لايبقى الحظر بعد الإكراه الكامل وهو الملجئ.

في الميتة إلخ: لانتفاء حرمة هذه الأشياء عند الإكراه الكامل؛ لأنه لم يثبت بالنص إلا عند الاختيار؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام: ١١٩)، فإن استثناء حالة الاضطرار عن الأحوال المحرمة يوجب الإباحة، فصارت تلك الأشياء في حقه مباحاً، فمن امتنع عن أكلها عند الاضطرار بالإكراه فضيع دمه من غير إقامة لحق الله تعالى فكان آثماً إن كان عالماً بسقوط الحرمة، كما لو امتنع عن أكل لحم الشاة وشرب الماء في تلك الحالة، وإن لم يكن عالماً كان معذوراً لخفاء دليل الحرمة عنده بالجهل، وإنما قيد بالكامل؛ لأن حرمة تلك الأشياء لاتسقط بالإكراه القاصر، ومع هذا إن شرب الخمر لايحدّ استحساناً؛ لأن الإكراه القاصر يصير شبهة في درء الحد، وهذا مثال للفرض، فإن الإقدام على تلك الأشياء يصير فرضاً بعد الإكراه الكامل لكونها مباحاً في تلك الحالة، ولا حاجة إلى مثال الإباحة كما قلنا*. كلمة الكفر: على اللسان مع بقاء التصديق في القلب. وإفساد إلخ: أي ورخّص له في إفساد الصلاة والصوم حالة الإكراه حين كونه مقيماً صحيحاً**.

وإتلافه إلخ: أي رخّص في إتلاف مال الغير إذا قيل له: أتلف هذا المال وإلا أقتلك.

---

*كما قلنا: وهو أن الإباحة في الفرض أو الرخصة. ** مقيماً صحيحاً: وإنما قيدنا بكونه مقيماً صحيحاً؛ لأنه لو كان مسافراً أو مريضاً وامتنع عن الإفطار كان آثماً مضيعاً دمه بلا فائدة؛ لأن الفطر كان مباحاً له في السفر والمرض؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٤)، فلايكون هذا القسم داخلاً في أمثلة الرخصة بل من أمثلة المباح.

[متى يظهر أثر الإكراه]

وإنما يظهر أثر الإكراه إذا تكامل في تبديل النسبة، وأثره إذا قصر في تفويت الرضاء فيفسد بالإكراه ما يحتمل الفسخ، ويتوقف على الرضاء مثل البيع والإجارة، ولايصح الأقارير كلها؛ لأن صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه، وإذا اتصل الإكراه بقبول المال في الخلع فإن الطلاق يقع، والمال لايجب؛ لأن الإكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعاً، والمال يتعدم عند عدم الرضاء، فكان المال لم يوجد، فوقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال، ....

إذا تكامل: الإكراه بأن يكون ملجئاً يظهر أثره في تبديل النسبة: حتى يكون الفعل منسوباً إلى المكرِه -بالكسر- بعد ما كان منسوباً إلى المكرَه -بالفتح- بشرط عدم المانع عن التبديل، وكون ذلك الفعل صالحاً للتبديل، هذا أول الأمرين. في تفويت الرضاء: لا في تفويت الاختيار، حتى أن من أكره بالقيد أو بالضرب يبقى اختياره ولكن يعدم رضاؤه، وهذا آخر الأمرين الذين يظهر فيهما أثر الإكراه، ثم تفرّع على تفويت الرضاء فقال: فيفسد إلخ. بالإكراه: سواء كان كاملاً أو قاصراً. مثل البيع والإجارة: فيعقد تلك التصرفات فاسدة، أما الانعقاد فلصدورها من أهلها في محلها، وأما الفساد فلفوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ، حتى لو أجاز المكره بعد زوال الإكراه يصح لزوال المفسد. وأما التصرفات التي لاتتوقف على الرضاء كالطلاق والعتاق فتنفذ من المكره كما تنفذ من الطائع، وإنما قلنا: سواء كان الإكراه كاملاً أو قاصراً؛ لأن في تفويت الرضاء كلاهما سواء. الأقارير كلها: أي سواء كانت بالإكراه الملجئ أو بالقاصر، وسواء كانت بما يحتمل الفسخ أو بما لايحتمله. دلالة عدمه: أي عدم المخبر به، وهي أنه إنما تكلّم به لدفع الضرر عن نفسه لا لوجود المخبر به، فلم يترجح جانب صدقه بل يترجح كذبه، فلم يثبت حكمه.

الإكراه: سواء كان كاملاً أو قاصراً عطف على قوله: "ولا يصح". في الخلع: بأن أكرهت المرأة على قبول المال في الخلع، فقبلت ذلك وقد دخل بها الزوج. والحكم جميعاً: وهو وجوب المال، ففي هذه الصورة يقع الطلاق؛ لأنه لم يتوقف إلا على القبول وقد وجد، وعدم الرضاء بالعقد لايخل في وقوعه، نعم يخل بوجوب المال، فلذا لايجب عليها المال، وإليه أشار بقوله: والمال إلخ. عدم الرضاء: لأن الرضاء شرط له، وفوات الشرط يوجب فوات المشروط.

كطلاق الصغيرة على مال: فإنه إذا طلق الصغيرة زوجها على مال، يتوقف طلاقها على قبولها، فإذا قبلت يقع الطلاق لوجود القبول، ولا يلزم عليها المال لبطلان التزامها، فكذا هنا. ولما كان يرد أن الإكراه إذا كان ملجئاً فالفعل=

بخلاف الهزل؛ لأنه يعدم الرضاء بالحكم دون السبب، فكان كشرط الخيار على ما مرّ.
بدليل

وإذا اتصل الإكراه الكامل بما يصح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل الإتلاف، انتقل
أي بأصله

= في الطلاق وجب أن لا ينفصل المال عن الطلاق فيما أكرهت على الخلع كما لا ينفصل في الهزل بالخلع بالاتفاق؛ لأن عند أبي حنيفة رحمه الله لم تلتزم المرأة المال في الهزل بالخلع والاتفاق لا يقع الطلاق ولا يلزم المال، وعندهما يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء، ووجب أن في الخلع بالإكراه انفصل المال عن الطلاق حيث وقع الطلاق بدون المال، أشار إلى دفعه بالفرق بين الخلع بالهزل والخلع بالإكراه حيث قال: بخلاف الهزل إلخ؛ لأن الهازل راض بالتكلم باختياره بغير إكراه عليه، فالسبب مرضي عنده.

وحاصل الفرق أن الهزل إنما يعدم اختيار الحكم والرضاء به، وأما السبب فالرضاء والاختيار ثابت فيه، والإكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعا. وإذا تقرّر هذا فاعلم أن أبا حنيفة رحمه الله قال: إنه قد تحقق في الهزل الرضاء بالسبب فقط فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضاء لوجود السبب، لكن توقف ثبوته على رضاها بحكم العقد؛ إذ المال لا يثبت بدون الرضاء بالحكم، وتوقف وقوع الطلاق على ثبوت المال؛ لأن الطلاق في الخلع يقابل المال، فإذا التزمت المال ورضيت بحكم العقد يقع الطلاق ويلزم المال، وإلا فلا يقع الطلاق ولا يلزم.

كشرط الخيار: من جانبها بأن اختلعت على أن يكون لها الخيار إلى ثلاثة أيام، فإن هذا شرط الخيار إنما يعدم رضائها بالحكم دون السبب، حتى إذا التزمت المال يقع الطلاق ويلزم المال وإلا فلا.

على ما مرّ: بيانه في بحث الهزل، وهذا بخلاف الإكراه حيث يعدم السبب والحكم جميعا، فإذا لم ترض بالسبب في الإكراه لم يصح التزام المال بعقد الخلع، فيقع الطلاق لوجود عقد الخلع ولا يلزم المال لعدم الرضاء به، ولا يتوقف أحدهما على الآخر فافترقا، فهذا الفرق على قول أبي حنيفة رحمه الله، وأما على قولهما فهو أن ما يدخل على الحكم دون السبب أي ما لا يبطل السبب ولكن يعدم الحكم كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر في فساد الخلع بالمال أي لا يمنع وجوب المال أصلا؛ لأنه لما لم يؤثر في أحد الحكمين وهو الطلاق بالمنع بعدم توقفه على الرضاء لم يؤثر في الآخر أيضا، وهو لزوم المال؛ لأنه تابع للطلاق، فيلزم المال بلزومه، فيقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء، وأما ما يدخل على السبب كالإكراه ويؤثر بالمنع في المال دون الطلاق؛ لأن المال في الخلع لا يجب إلا بالذكر فيه كالثمن في البيع، فلا بد لصحته من الإيجاب كثبوت الثمن، والداخل على السبب يعدم الإيجاب فلم يثبت به المال، فيصير كأن المال لم يكن في العقد، فيقع الطلاق بغير مال في الإكراه فافترقا، وظهر بما قررنا أن قوله "فكان كشرط الخيار" إشارة لطيفة إلى الفرق بين الهزل والإكراه في الخلع على المذهبين.

ولما فرغ من بيان تأثير الإكراه القاصر في تفويت الرضاء الواقع في الأقوال شرع في تأثير الإكراه الكامل في تبديل نسبة الواقع في الأفعال عادة. فيه: أي في تلك الأفعال، والضمير يرجع إلى "ما".

[الإكراه الكامل يفسد الاختيار]

والمال **ينسب الفعل إلى المكره، ولزمه حكمه؛ لأن الإكراه الكامل يفسد الاختيار، والفاسد في معارضة الصحيح كالعدم، فصار المكره بمنزلة عدم الاختيار آلة للمكره فيما يحتمل ذلك، أما فيما لا يحتمله فلايستقيم نسبته إلى المكره، فلايقع المعارضة في استحقاق الحكم، فبقي منسوباً إلى الاختيار الفاسد، وذلك مثل الأكل والوطي والأقوال كلها، فإنه لايتصور أن يأكل الإنسان بفم غيره وأن يتكلم، ....**

ولزمه حكمه: ويخرج المكرَه بالفتح من البين، ويلحق بالآلة لفساد اختياره بالإكراه الكامل؛ إذ هو ملجأ في هذا الفعل، والإنسان مجبول على حب الحياة، فلما هدده بالقتل بأن قال المكرِه بالكسر: اقتل فلاناً وأتلف ماله وإلا لأقتلنك، وطلب لنفسه خلاصا عن الهلاك بالإقدام على القتل أو تلف الأموال وإن كان حراماً فسد اختياره هذا الوجه، وإليه أشار بقوله يفسد الاختيار: لما قلناه، ولما كان يتوهم أن للمكرَه بالفتح له اختيار وإن كان فاسداً، فيمكن أن يضاف إليه الفعل ولايلحق بالآلة، دفعه بقوله: "والفاسد" أي الاختيار الفاسد الحاصل للمكرَه بالفتح. كالعدم: لا يعبأ به. آلة للمكره: كالسيف والعصا، والآلة لاتصلح أن ينسب الفعل إليها ويلزمها الحكم، فلا جرم ينسب الفعل إلى المكرِه بالكسر ويلزمه حكمه من قود وقصاص بالإجماع، وهذا إنما يمكن فيما لايحتمله: أي أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره، وهو بعض الأفعال وجميع الأقوال. إلى المكرِه: بالكسر، بل ينسب إلى المكرَه بالفتح. الحكم: إنما لأنهما لم يتعارضا هنا.
الاختيار الفاسد: وهو اختيار المكرَه؛ لأنه هو الصالح حينئذ لا غير. وذلك: أي ما لايحتمل أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره. والأقوال كلها: كالطلاق والعتاق والنكاح. أن يأكل الإنسان إلخ: دليل على الأول وهو الأكل، وأما دليل الوطي فهو أن الوطي بآلة الغير غير ممكن، وكذا لايتصور.
وأن يتكلم: الإنسان بلسان الغير، هذا دليل الأقوال كلها، ففي هذا القسم لو أكره الرجل على مباشرته يقتصر حكمه على المباشر وينسب إليه الفعل، حتى إذا أكره إنسان على أن يأكل في الصوم يفسد صوم الآكل خاصةً، وكذا لو أكره على أن يأكل مال الغير يأثم الآكل خاصةً، ولكن اختلف في وجوب الضمان، فذكر في شرح "الطحاوي" و"الخلاصة": أنه لو أكره على أكل مال الغير فالضمان على المحمول دون الحامل؛ لأن منفعة الأكل حصلت للآكل فالضمان عليه. وفي "المحيط" تفصيل، وهو أنه لو أكره على أكل طعام نفسه فإن كان جائعاً لايرجع على الحامل؛ لأن المنفعة حصلت للمحمول، وإن كان شبعان يرجع عليه؛ لأن المنفعة لم تحصل =

وكذلك إذا كان نفس الفعل مما يتصوّر أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره إلا أن يكون

بالنظر إلى ذات الفعل

المحلّ غير الذي يلاقيه الإتلاف صورةً، وكان ذلك يتبدّل بأن يجعل آلة مثل إكراه

المكره بالفتح — المحل

المحرِم على قتل الصيد فإن ذلك يقتصر على الفاعل؛ لأن المكره إنما حمله على أن يجني

بالكسر

على إحرام نفسه، وهو في ذلك لايصلح آلةً لغيره، ....

أي المكره بالفتح

= للمحمول، ولو أكره على أكل طعام غيره يجب الضمان على الحامل سواء كان جائعاً أو لا.

وكذا لو أكره على الزنا لايجب به الحدّ على واحد منهما، ويجب به العقر على المحمول، ولايرجع به على الحامل؛ لأن منفعة الوطي حصلت له هذا في الأفعال، وكذا الحكم في الأقوال التي لاتنفسخ ولاتتوقف على الرضاء كالطلاق والعتاق والنكاح والتدبير والعفو عن دم العمد والنذر واليمين، فلو أكره بها أحد وتكلّم بها نفذ على المكرَه بالفتح، ولم تبطل بالكره. ولما كان قسم من الأفعال (وهو كل فعل صلح المحمول آلة فيه للحامل صورةً لا محلاً بأن يصلح آلة فيه بالنظر إلى ذات الفعل، لكن لايصلح آلة فيه بالنظر إلى محله) متردّداً فيه هذا القسم مما لايحتمله أو مما يحتمله، فبيّن المصنف ذلك بقوله: "وكذلك" أي مثل ما لايحتمل أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره بل ينسب إلى المباشر. المحلّ: أي محل الفعل المكره عليه. الإتلاف صورةً: أي الفعل بالنظر إلى نفسه يصلح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره ولكن بالنظر إلى المحل لايصلح آلة فيه بمعنى أنه لو جعل آلة فيه يتبدّل المحلّ المكره عليه، فإن في صورة كون المكره آلة محل الإكراه هو إحرام المكرِه بالكسر كما سيأتي تقريره، وفي صورة نسبة الفعل إلى المكرَه بالفتح محلّه إحرامه لا إحرام المكرِه بالكسر، وبينهما مغايرة صورةً، وهذا معنى قوله "إلا أن المحل إلخ". وكان: في هذه الجملة بيان للمغاير المذكور بقوله "إلا أن المحل إلخ". آلة: للمكرِه بالكسر يعني لو جعل المكره آلة للمكره يلزم تبدّل المحلّ حيث يصير محل الإكراه إحرام المكره بالكسر، وحينئذ يلزم بطلان الإكراه وعود الفعل إلى المباشر، فلايقتصر الفعل على المباشر ابتداءً.

إكراه المحرم إلخ: أي إذا أكره إنسان محرماً على قتل صيد لقتله، فالقياس أن لايجب شيء، لا على الآمر إن كان حلالاً؛ لأنه قتله بنفسه لايلزمه شيء، فكذا لو أكره عليه غيره، ولا على المأمور؛ لأنه بالإلجاء التام صلح أن يكون آلة للآمر فيه، فانعدم الفعل منه، ولكن الاستحسان أن ذلك إلخ.

يقتصر إلخ: لا أن يجعل آلة له؛ لأنه لو جعل آلة له ليبطل الإكراه، واللازم باطل؛ إذ الفرض أنه مكره، أما الملازمة فهي أن في جعله آلة يلزم نقل محلّ الإكراه أو الجناية إلى المكرِه بالكسر. في ذلك: أي في إيقاع الجناية على إحرامه. آلة: لغيره في ذلك كما قلتم لانتقال فعله، وهو جناية على إحرام نفسه إلى غيره وهو المكرِه بالكسر؛ لأن الآلة لاتصلح أن ينسب إليها الفعل فيكون غيره جانياً على إحرامه، وذلك غير ممكن؛ لأن الإحرام=

[حكم المكره على القتل]

ولو جعل آلة يصير محل الجناية إحرام المكره، وفيه خلاف المكره وبطلان **الإكراه** وعود الأمر إلى المحل الأول. **وهذا** قلنا: إن المكره على القتل **يأثم إثم؛ لأنه من حيث** أنه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو **لايصلح في ذلك آلة لغيره**، ولو جعل آلة لغيره لتبدل **محلّ الجناية**، **وكذلك** قلنا في المكره **على البيع والتسليم**: إن تسليمه **يقتصر عليه**؛ ....

= لايجني على إحرام غيره فلا محالة. **إحرام المكرِه**: بالكسر لو كان محرمًا؛ إذ جناية كل واحد إنما تقع على إحرام نفسه لا على إحرام الغير. **المكرَه**: بالكسر؛ لأنه أوقع الفعل في غير المحل الذي أمره بالإيقاع فيه.

وبطلان الإكراه: لوقوع الفعل على خلاف ما أمره به، فكأنه أوقع بطريق الطواعية، فيبطل الإكراه.

المحلّ الأول: وهو إحرام المحمول؛ لأن سبب نقله الإكراه، فإذا بطل الإكراه بطل النقل، فثبت أن النقل إلى الحامل يجعل المكره محمول آلةً له مستلزم لعوده فيه، فلم يكن فيه فائدة، فيقتصر الفعل على الفاعل ابتداءً قطعًا لمسافة، واحترازًا عن الاشتغال بما لا فائدة فيه. **وهذا**: أي لأجل أنه إذا تبدّل محلّ الجناية بجعله آلةً له يقتصر الفعل على المباشر. **يأثم إثم**: القتل؛ لأنه قصد المسوغ: وهو قتل المسلم، والقصد عمل القلب، وهو لايصلح آلة لغيره فيه؛ إذ الإنسان لايقصد بقلب غيره كما لايتكلم بلسان غيره، فلهذا بقي إثم القتل عليه وإن يصلح آلةً له في تفويت المحلّ، وهو إزهاق روح المقتول، فينتقل الفعل إلى الآمر من حيث الإتلاف، فلهذا يجب عليه القصاص والدية والكفارة ويحرم عن الميراث، لا من حيث الإثم.

لايصلح في ذلك إلخ: إذ لايمكنه كسب الإثم على غيره، فإنه لاتزر وازرة وزر أخرى. **محل الجناية**: بل في جعله آلة يلزم أن ينسب ذلك الإثم إلى الآمر؛ لأن الآلة لاتصلح أن تضاف إليها الفعل، فصار كأن المكرِه بالكسر كسب الإثم على المكرَه بالفتح، وذا لايمكن، فحينئذٍ يكون محل الجناية هو المكرِه بالكسر، وقد كان محلها المكرَه، وهو لم يأمره أن يكسب الإثم عليه فيبطل الإكراه، وبطلانه يستلزم عود الفعل إلى المباشرة، فلا فائدة في نقله فيقتصر عليه ابتداءً. والحاصل أن لقتل المسلم اعتبارين: أحدهما أنه يوجب تفويت المحلّ، وبهذا الاعتبار يصح أن يكون المباشر له آلة لغيره، وثانيهما أنه يوجب الإثم، وبهذا الاعتبار لايصلح أن يكون المباشر آلة لغيره. **وكذلك**: أي كما قلنا: إن القتل من حيث الإثم يقتصر على المباشر. **على البيع والتسليم**: بأن أكره على بيع شيء فباع، ثم أكره على تسليمه إلى المشتري فسلّم. **يقتصر عليه**: حتى يثبت الملك للمشتري =

لأن التسليم تصرّف في بيع نفسه بالإتمام، وهو في ذلك لا يصلح آلةً لغيره، ولو جعل المكره آلة لغيره لتبدّل المحل، ولتبدل ذات الفعل؛ لأنه حينئذ يصير غصباً محضاً، وقد نسبناه إلى المكره من حيث هو غصب، وإذا ثبت أنه أمر حكميّ صرنا إليه استقام ذلك فيما يعقل ولا يحسّ، فقلنا: إن المكره على الإعتاق بما فيه إلجاء هو المتكلم

= بالقبض ملكاً فاسداً كسائر البيوع الفاسدة، أما الانعقاد فلصدوره عن أهله، وأما الفساد فلفوات الرضا، ولا ينتقل إلى المكره بالكسر بجعل المكره بالفتح آلة له فيه؛ لأن المباشر وإن كان يصلح آلة في نفس التسليم من حيث إنه مستلزم لإتلاف ملكه المبيع، وأما باعتبار أنه تصرف من المباشر لا يصلح أن يكون آلة، إليه أشار بقوله: لأن التسليم إلخ.

بالإتمام: قوله "بالإتمام" متعلق بـ"تصرف"، أي: إن التسليم تصرّف بإتمام البيع؛ إذ به يتم سبب الملك وهو البيع، وذلك التصرف واقع منه في محل نفسه. وهو: البيع وهو أي المكره بالفتح. لتبدل المحل: لأنه حينئذ يكون فعله فعل المكره بالكسر؛ إذ لا يضاف الفعل إلى الآلة، فصار كأن الآمر أخذ مال المأمور بلا وجه شرعيّ وهو غصب: فيصير متصرفاً في المغصوب، وقد أمره بالتصرف في البيع بالتسليم والإكمال والمتصرف غير البيع. حينئذ: أي حين جعل المكره آلة له. غصباً محضاً: كما قلنا، وقد كان ذلك التسليم متمماً للعقد، ولما كان يرد أنه كل فعل يصلح أن يكون المباشر آلة للمكره فيه ينسب ذلك الفعل إلى المكره، والتسليم من حيث إنه إتلاف لمال المالك وغصب صالح أن يكون المباشر آلة لغيره، والكلام ما جعلتموه آلة فيه من هذه الجهة حيث جعلتم التسليم مقتصراً عليه مطلقاً أجاب عنه بقوله: وقد نسبناه إلخ.

هو غصب: وحاصل الجواب أنا لا نسلّم أنا ما جعلناه آلة له من حيث أن التسليم إتلاف وغصب، بل جعلناه آلة له من هذه الجهة، ونسبناه إلى المكره بالكسر حتى إن هلك المبيع في يد المشتري فللمكره بالفتح خيار إن شاء ضمن الحامل أي المكره بالكسر قيمة يوم التسليم، وإن شاء ضمن المشتري، فحاصل الكلام أن التسليم من حيث أنه متمم للبيع لم يجعل المباشر له آلة للمكره فلا يكون غصباً محضاً حتى ينفذ إعتاق المشتري؛ لأن التسليم بهذه الجهة شبيه بابتداء العقد، ومن حيث أنه إتلاف وغصب محض جعل آلة له، فنسب ذلك الإتلاف إلى المكره بالكسر حتى كان للمكره بالفتح وهو البائع الخيار في التضمين عملاً بالشبهين. ولما أراد المصنف رحمه الله أن يبين حكم الإعتاق من أن المباشر له لا يصلح آلة لغيره ثم لا مهّد له تمهيداً فقال: وإذا ثبت أنه إلخ.

أنه: أي انتقال الفعل من المكره إلى المكره نعني نسبته إليه. صرنا إليه: قوله "صرنا" صفة لـ"أمر حكمي" يعني إذا ثبت أن الانتقال المذكور أمر حكميّ لا حسيّ. فيما يعقل: وجوده من الحامل، ويمكن صدوره منه. ولا يحسّ: أي لا يوجد منه حساً، أما الجزء الأول من شرط النقل وهو كونه معقولاً فلأنه لو لم يمكن وجوده منه كان ممتنعاً، فلا يصح نسبته إليه أصلاً، وأما الجزء الثاني وهو كونه غير حسيّ فلأنه لو صدر منه حساً كانت نسبته إليه حسية لا حكمية، وإذا ثبت هذا التمهيد فقلنا إلخ.

بما فيه إلجاء: أي المتلبس بالإكراه الملجئ. هو المتكلم: المباشر يقتصر على الإعتاق حتى يكون الولاء له، ولا ينتقل ذلك =

[الإكراه لا يعدم الاختيار]

فإن أمكن أن ينسب إلى المكره نسب إليه وإلا فيطل أصلاً، وقد ذكرنا نحن أن الإكراه لايعدم الاختيار لكنه ينتفي به الرضاء، أو يفسد به الاختيار إلى آخر ما قررناه، والذي يقع به ختم الكتاب.

بالكسر — أي الإكراه — إذا كان ملجئاً

– مات يبيح الفعل عنده، وإنما كانت إباحة الفعل دليلا على تمام الإكراه؛ لأنها تدلّ على كمال العذر وصيرورته ملجئاً كما في حق المضطرّ إلى أكل الميتة، فإن إباحتها تدلّ على كمال العذر. وإذا لم يثبت الإكراه بعدم إباحة الفعل، فلايبطل الفعل عن الفاعل بل يؤاخذ به، كما إذا أكره على الزنا، وقتل المسلم بغير حق، فإنه لايحلّ له ارتكابها، ومنها يدلّ على أن الإكراه غير تامّ مبيحة ويجب القصاص، وبعد خروج المباشر من البين ينظر إلى أن ذلك الفعل ينسب إليه: ويعمل هو المتوعد به، ويكون كالآلة له كالإكراه على إتلاف المال، فإنه يجب الضمان عليه. وإلا: أي إن لم تمكن نسبته إلى المكره.

أصلاً: أي فيبطل ذلك الفعل بالكلية ولم يؤاخذ به أحد، كالإكراه على إفطار صوم رمضان، فإن أفطر يفسد صومه ويجعل كأنه أكل ناسياً. وقد ذكرنا: نحن ما هو الأصل في باب الإكراه من أن الإكراه لا يعدم الاختيار أي لا يبطله بالكلية. ينتفي به إلخ: سواء كان الإكراه ملجئاً أو لا

ما قررناه: في أول البحث من أن المكره لايعني اختياره؛ لأنه بلي بين الأمرين فاختار أيسرهما، فثبت له الاختيار ولكن ذلك مبني على اختيار الآخر بإكراهه على المباشرة، فلم يكن مستقلاً في الفعل، فكان اختياره فاسداً. فإذا ثبت أن له اختياراً فاسداً أو يفوت بالإكراه رضاؤه فلم يكن له أثر في إهدار تصرفاته القولية الفعلية بالكلية، كما قال الشافعي رحمه الله، بل يترتب الأحكام على فساد الاختيار وفوات الرضاء كما مرّ بيانها.

باب حروف المعاني

فشطر من مسائل الفقه مبنيّ عليها وأكثرها وقوعاً حروف العطف، والأصل فيه الواو، (أي الحروف) (أي العطف) **وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرّض لمقارنة ولا ترتيب، وعليه عامّة أهل اللغة**

باب حروف المعاني: ولما كان هذا البحث من مسائل النحو إلا أنه تتعلق به بعض أحكام الشرع أورده في آخر الكتاب تتبعاً للفائدة، وبعضهم كصاحب "المنار" ألحق هذا البحث بالحقيقة والمجاز، وبالجملة هذا البحث من مبادي العربية، فحقه أن يذكر قبل المقاصد لكن المصنف وغيره ومن سلك مسلكه لم يراعوا الترتيب بين المبادي والمقاصد، بل خلطوا بين مقاصد الفن، ومباديه حروف المعاني احترز عن حروف المباني: وهي الحروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى، والمراد بحروف المعاني ما توصّل معاني الأفعال إلى الأسماء، أو ما تدلّ على معنى في غيره، ثم إطلاق الحروف على ذكر في هذا الباب تغليباً؛ لأن كلمات الشروط والظروف المذكورة في هذا الباب أسماء. فشطر إلخ: والشطر النصف، والمراد به البعض، فهذا تعليل لقوله: والذي يختم به الكتاب حروف المعاني؛ لأن الكتاب في أصول الفقه، وهي ما يبتني عليه مسائل الفقه، والحروف أيضاً تبتني عليها بعض المسائل، فوجب إدراج مبحثها في الكتاب ولكن لما كان من مسائل النحو الصرفة أورده في آخر الكتاب، فافهم. وقوعاً: في الكلام واستعمالاً فيه.

حروف العطف: لأنها تدخل على الأفعال والأسماء بخلاف حروف الجرّ وكلمات الشرط، فإن الأولى لا تدخل على الأفعال، والثانية لا تدخل على الأسماء، والعطف في اللغة الثني والردّ، وفي الاصطلاح أن يرد أحد الفردين إلى الآخر فيما حكمت أو إحدى الجملتين إلى الأخرى في الحصول، وفائدته الاختصار وإثبات المشاركة، كذا قيل. الواو: لأن سائر الحروف تدلّ على معنى زائد على الاشتراك، بخلاف الواو فإنها لمجرد الاشتراك، فهي بمنزلة المطلق، وسائر الحروف بمنزلة المقيّد، والمطلق أولى بالأصالة.

لمقارنة: أي معية في الزمان كما ذهب إليه بعض أصحابنا. ولا ترتيب: أي تقدّم أحدهما على الآخر في الزمان كما ذهب إليه بعض أصحاب الشافعي، مستدلاً بقوله عليه السلام: "ابدأ بما بدأ الله به"، فبدأ بالصفا، وقرأ: ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ رواه الترمذي وأبو داود والمالك في موطائه، [الترمذي برقم: ٨٦٢] ففهم منه الترتيب*.

---

* الترتيب: وقد أجيب عنه أنه لو كان الترتيب يفهم من الآية لما قال عليه السلام: "ابدؤوا بما بدأ الله تعالى به". رواه النسائي والدار قطني بصيغة الأمر.

وأئمة الفتوى، وإنما يثبت الترتيب في قوله: إن نكحتها فهي طالق وطالق وطالق، حتى لا يقع به إلا واحدة في قول أبي حنيفة رحمه الله (للأجنبية) خلافاً لصاحبيه، ضرورة أن الثانية تعلقت بالشرط (أي بقوله) بواسطة الأولى، (وعندهما يقع ثلاث) لا بمقتضى الواو، وفي قول المولى: أعتقت هذه وهذه،

= وقوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ (الحج ٧٧)، فإن تقديم الركوع على السجود واجب. أجيب عن الأول لعل الترتيب ثبت عنده عليه السلام من وحي غير متلو أو الإحالة على الآية باعتبار أن التقديم في الذكر يدل على الاهتمام والترجيح، وعن الثاني أنه معارض لقوله تعالى: ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي﴾ (آل عمران ٤٣)، فإن تقديم السجود على الركوع خلاف الإجماع.

وأئمة الفتوى ثم استدلوا عليه بأنها لو كانت للترتيب لزم محذورات، منها أن يتناقض قوله تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ (البقرة ٥٨) و﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ (البقرة ٥٨)، بالآية الأخرى وهي ﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ (الأعراف ١٦١)، والقصة واحدة، والتناقض في كلامه تعالى محال، ومنها أن لا يصح قوله: تقابل زيد وعمرو؛ إذ التقابل المقتضي للمعية لا يتصور مع الترتيب، وإنه صحيح بالاتفاق، ولما كان يرد أنه إذا قال أحد للأجنبية: إن نكحتها فهي طالق وطالق، كما لو قال لغير الموطوءة: أنت طالق وطالق، فعند أبي حنيفة رحمه الله تقع واحدة، وعندهما ثلاث، فعلم أن الواو للترتيب عنده، فيقع الأولى مفردة، ولم يبق المحل للثانية والثالثة، وللمقارنة عندهما حيث يقع الكل مرة واحدة دفعه بقوله: وإنما يثبت إلخ.

لا بمقتضى الواو: وحاصل الجواب أن الترتيب عنده لم يثبت بموجب الواو كما زعمتم، بل بموجب الكلام وضرورته، وهي قوله: (إن نكحتها فهي طالق) جملة تامة لا تحتاج إلى ما بعدها، وأما قوله: "وطالق وطالق" فجملة ناقصة، يتوقف على الجملة الأولى لا محالة، إذ الناقصة مفتقرة إلى الكاملة في إفادة المعنى؛ إذ لو لم يكن العطف لما أفادت الناقصة شيئاً، فإذا عطفت على قوله: "فهي طالق" تعلقت بالشرط، وهو قوله: إن نكحتها بواسطة، فكان الأولى متعلقاً بالشرط بغير واسطة، والثاني بواسطة، والثالث بواسطتين بالترتيب، وإذا وجد الشرط ينزل بالترتيب السابق بأن تقع الأولى أولاً ثم الثانية، فإن وقعت الأولى لم يبق المحل للثانية والثالثة لكون المرأة غير مدخولة بها؛ فتبين واحدة. هذا الجواب من قبله، وأما من قبلهما فهو أن موجب الكلام الاجتماع والاشتراك، أي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الشرط، فتساوت الثانية والثالثة الأولى في التعلق بالشرط بلا واسطة، وصار كأنه كرّر الشرط بأن قال: إن نكحتها فهي طالق، وإن نكحتها فهي طالق، وإن نكحتها فهي طالق، فإذا وجد الشرط يقعن جملة واحدة. هذا كله إن قدّم الشرط، وأما إن أخّره بأن قال: فهي طالق وطالق وطالق إن نكحتها، يقع الثلاث اتفاقاً؛ لأنه وجد في آخر الكلام ما يغيّر أوله، فتعلقن معاً بالشرط، فعند وجود الشرط يقعن جملة. =

وقد زوجهما الفضولي من رجل إنما بطل نكاح الثانية؛ لأن صدر الكلام لايتوقف على آخره إذا لم يكن في آخره ما يغيّر أوله، وعتق الأولى يبطل محلية التوقف، فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها، بخلاف ما إذا زوّجه الفضولي أختين في عقدتين، فقال: أجزت هذه وهذه، حيث بطلا جميعاً؛ لأن صدر الكلام وضع لجواز النكاح، وإذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز، فصار آخره في حق أوّله بمنزلة الشرط والاستثناء.

ـــــــــــــــــــ

— ولما كان يرد نقض آخر على أصلنا وهو أن رجلاً فضوليًا لو زوّج أمتين لرجل من رجل بعقدة أو عقدتين بغير إذن مولاهما، كان النكاح موقوفاً على إجازة المولى أو على عتقهما، فلو أعتقهما معاً لم يبطل نكاح واحدة منها لعدم تحقق الجمع بين الحرة والأمة، ولو انفصل في العتق بطل نكاح الثانية؛ لأن الأولى صارت حرةً قبلها، ولايجوز نكاح الأمة على الحرة، وأما لو أعتقهما بالعطف بأن قال: أعتقت هذه وهذه، فيبطل نكاح الثانية، فعلم أن الواو للترتيب وإلا لما بطل نكاحها، دفعه بقوله: وفي قول المولى إلخ. زوّجهما الفضولي: رضاهما في عقدة أو عقدتين.

ما يغيّره أوله: والمغير هنا غير موجود في آخر الكلام، فلذا لم يتوقف صدر الكلام وهو قوله: "أعتقت هذه" على آخر الكلام، وهو قوله: "وهذه" بعتق الأولى قبل التكلم بعتق الثانية، فلا تبقى الثانية محلا للنكاح وإن كان موقوفاً، وإليه أشار بقوله: وعتق الأولى إلخ: أي عتق الأولى يبطل كون الثانية محلا لنكاح الموقوف.

بعتقها: أي عتق الثانية، فعلم أن نكاح الثانية لم يبطل بموجب الواو بل بوجه آخر، وهو ما ذكر في المتن، ولما كان يرد عليه أنه على هذا ينبغي أن يجوز نكاح الأولى من الأختين فيما إذا زوّج الفضولي أختين من رجل واحد بعقدتين، فبلغ الزوج خبر النكاح فقال: أجزت هذه وهذه، كما يجوز نكاح الأولى من الأمتين، والحال أنه يبطل النكاحان، أجاب عنه بقوله: "بخلاف ما"، وقيل: جواب سؤال آخر وهو أنه في هذه الصورة لما بطل النكاحان ثبت أن الواو تدلّ على المقارنة؛ لأنه لو أجازهما بكلام مفصول يبطل نكاح الثانية فقط، لا نكاح الأولى، فأجاب بقوله: ما إذا زوجه إلخ. في عقدتين: أما لو زوّجهما بعقد فلا يتوقف على الإجازة بل يبطل من أصله جميعاً، وهذا البطلان ليس بسبب أن الواو تدلّ على المقارنة. آخره: آخر الكلام وهو قوله: "وهذه".

الجواز: إذ لو ثبت به الجواز كما ثبت بصدره لزم الجمع بين الأختين وهو حرام.

بمنزلة الشرط والاستثناء: في التغيير؛ إذ آخر الكلام ههنا يغير أوّله؛ لأنه إذا لم يضمّ قوله: "وهذه" إلى قوله: "أجزت هذه" صحّ نكاح الأولى، وإذا انضمّ بطل نكاحها للجمع بينهما، فتوقف الأولى عليه، وصار كأنه جمع بكلمة واحدة بأن قال: أجزتهما، قلنا بطلا، فثبت أن المقارنة إنما ثبتت بدليل آخر لا بالواو، وأما تقرير الجواب ــ

وإنما يصار إليه في قوله: جاءني زيد وعمرو، ضرورة أن المشاركة في مجيء واحد لايتصوّر، وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع أيضاً؛ لأن الحال تجامع ذا الحال، قال الله تعالى: ﴿حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها﴾ أي وأبوابها مفتوحة، وقالوا في قول الرجل لعبده: أدّ إليّ ألفاً وأنت حرّ، وللحربي: انزل وأنت آمن، أن الواو للحال حتى لايعتق العبد إلا بالأداء، ولا يأمن الحربي ما لم ينـــزل.

"إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق" كان هذا يميناً واحداً حتى لاتقع إلا بتطليقة واحدة، ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان. جاءني زيد إلخ: دفع السؤال مقدّر، وهو أنكم قد قلتم: إن الثانية يتعلّق بما يتعلّق به الأولى بعينه، وتشاركها فيما يجيء به بعينه، ولايقتضي الاستقلال به. وهذا منقوض بقوله: جاءني زيد وعمرو، حيث أفرد ثم الجملة الثانية بالحكم افتراداً فأجيب: إنما يصار إليه لايتصور هذا يتصوّر لاثاني بمجيء آخر بخلاف الأول حيث لايقتضي المعطوف استبداد الشرط؛ لأن الشرط الواحد يصلح بكلي المعطوف والمعطوف عليه له. ولما فرغ من بحث المعنى الحقيقي للواو شرع في المعنى المجازي لها فقال: وقد يستعار إلخ للحال وأشار إلى المعنى المجوز للاستعارة.

بمعنى الجمع: أي قد يستعار الواو للحال أيضاً بسبب معنى الجمع الذي بين الحال وبين ذي الحال.

لأن الحال تجامع إلخ والواو للجمع المطلق فبهذه المناسبة استعيرت للحال، وهي اشتراكهما في معنى الجمعية، كما يستعار الأسد للرجل الشجاع لاشتراكهما في معنى الشجاعة. وفتحت أبوابها إلخ فهذه الواو في الآية الكريمة للحال، والمعنى يجيئون الموصوف الجنة، والحال أن أبوابها تكون مفتوحة لهم، لا للعطف؛ لأنه لايستقيم في ذلك المقام. ولايأمن الحربي إلخ فلبست الواو في القربتين للعطف" بل للحال، ولما صارت للحال، والحال يكون شرطاً وقيداً للعامل يتوقف العتق على الأداء، والأمان على النـــزول. واعترض عليه أن قوله: "وأنت حر، وأنت آمن" حال، والحال بمنـــزلة الشرط، وإنما يتوقف الجزاء على الشرط لا العكس، فعلى هذا يلزم أن يتوقف الأداء على العتق، والنـــزول على الأمن؛ والموقوف عليه مقدّم من الموقوف، فيثبت العتق قبل الأداء، والأمن قبل النـــزول، وهذا كما ترى. أجيب عنه بوجوه، منها أنه من باب القلب، كقوله: عرضت الناقة على الحوض، أي الحوض على الناقة، فالتقدير: كن حرا وأنت مؤدّ للألف، وكن آمنا وأنت نازل. =

" للعطف؛ لأن عطف الخبر على الإنشاء غير مستحسن مع أنه يفسد المعنى؛ لأنه لايستقيم أن يرغب الألـــف من عبده، مع قيام رقبة العبد ابتداء أنه لايفيد الأمر بالنـــزول؛ إذ الغرض المقصود لايحصل بقوله: "نعم الأمـــن"، فيلغو الكلام، فدعت الضرورة إلى أن تكون الواو للحال خلاصا عن هذا. تأمل

[الفاء وحكمها]

وأما الفاء فإنها للوصل والتعقيب، ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق، إن الشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى من غير تراخ.

أي الدار   أي دخول الدار

وقد تدخل الفاء على العلل إذا كان ذلك مما يدوم، فيصير بمعنى التراخي. يقال:

المذكور وهو العلل وغيرها

أبشر فقد أتاك الغوث، ولهذا قلنا فيمن قال لعبده: أدّ إليّ ألفاً فأنت حرّ ....

إنه معمول "قلنا"

= منها أن قوله: "أنت حر، وأنت آمن" من الأحوال المقدّرة، كقوله تعالى: ﴿فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ (الزمر ٧٣) أي مقدّرين الخلود لا من الأحوال الواقعة، فيكون معناه: أدّ إليّ ألفاً حال كونك مقدّراً أن الحرية في حال الأداء، وانزل حال كونك مقدّراً أن الأمان في حال النزول، ولما أجيب بأن المتكلم بالحرية والأمان في حالتي الأداء والنزول، كانا متعلقين بهما معدومين في الحال، فلا يلزم تقدّمها عليهما، وإن التقدم للتقدير، ولا ضير فيه. منها أن الجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر، كأنه قيل: أدّ إليّ ألفاً تصر حراً، وانزل تصر آمناً، فتعلق الحرية بالأداء والأمان بالنزول، فلا يتقدمان عليهما. منها أن الحرية والأمان حالان للأداء والنزول، والحال صفة، والصفة لا تتقدم على الموصوف، فالحرية والأمان لا يتقدمان على الأداء والنزول.

للوصل والتعقيب: أي تكون المعطوف موصولاً بالمعطوف عليه متعقباً له بلا مهلة. قلنا: معمول "قلنا" هو قوله: إن الشرط: لوقوع الطلاق. غير تراخ: فإن لم تدخل الدارين، أو دخلت إحداهما فقط، أو دخلت الأولى بعد الثانية، أو دخلت الثانية بعد الأولى بتراخ، لم يقع الطلاق لفقدان الشرط. على العلل: وإن كان الأصل أن تدخل على الأحكام؛ لأن الحكم يترتب على علة فيتحقق التعقيب، ولا تدخل على العلل؛ لأن العلة لا تتأخر عن معلولها بل تتقدم عليه، فأين التعقيب؟ إلا أنها قد تدخل على العلل على خلاف الأصل. بمعنى التراخي: لأن العلة لما كانت دائمة الوجود كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم، فيتحقق التعقيب بهذا الاعتبار، فيصح دخول الفاء عليها كما يقال لمن هو في حبس ذي سلطان. الغوث: فصورت علة للإبشار، ولكنه يبقى بعد ابتداء الإبشار، فيحصل التعقيب، فيصح دخول الفاء عليها، ويسمّى هذه الفاء فاء التعليل؛ لأنها بمعنى لام التعليل. أقول: فيه نظر؛ لأن العلة للإبشار هو إتيان الغوث، فهو آنيّ لا يبقى زماناً، وأما الغوث الذي يبقى فهو ليس علة له، فتأمل*. ولهذا: أي لأجل أن الفاء قد تدخل على العلة الدائمة.

---

* فتأمل: لعل قوله: فيه إشارة إلى جواب النظر هو أن حدوث إتيان الغوث وإن كان آنياً إلا أن بقاءه لا يكون آنياً بل يكون زمانياً. (أبو تراب محمد عبد الحق)

إنه يعتق للحال؛ لأن العتق دائم، فأشبه المتراخي.

["ثمّ" وحكمها]

وأما "ثمّ" فللعطف على سبيل التراخي، ثم إن عند أبي حنيفة رحمه الله التراخي على وجه القطع كأنه مستأنف حكماً قولاً بكمال التراخي، وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلّم. بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: أنتِ طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار، قال أبو حنيفة رحمه الله: يقع الأول، ويلغو ما بعده كأنه سكت على الأول، ....

للحال: أي في الوقت، لأن الفاء هنا للتعليل؛ إذ العتق علة لأداء الألف، والعلة متقدمة على المعلول، فكأنه أنجز العتق ثم أمره بأداء الألف، فيعتق بقوله: "فأنت حرّ" في الحال، فالفاء داخلة على العلة الدائمة وهي العتق، أو لكونه علة فظاهر. فأشبه المتراخي: عن الحكم، لتحقق البقاء للعتق لدوامه بالنسبة إلى ابتداء الأداء، فلما تحقق التعقيب صحّ دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار. فللعطف على سبيل التراخي: وهو أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلّق بهما. على وجه القطع: بأن يظهر أثره في الحكم والتكلّم جميعاً، حتى كأنه أي الكلام مستأنف حكماً، كأن القائل قطع الكلام الأول ثم استأنف.

بكمال التراخي: وهو أن يكون في الحكم والتكلم جميعاً، وذلك لأن تلك الكلمة موضوعة لمطلق التراخي، فتدل على كماله؛ إذ المطلق ينصرف إلى الكامل. دون التكلّم: فعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم؛ إذ ظاهر اللفظ موصول مع الأول، فكيف يجعل في التكلم منفصلا مع أن العطف لا يصح مع الانفصال، وثمرة الخلاف ما بيّنه بقوله: بيانه فيمن قال إلخ. ويلغو ما بعده: لأن التراخي لما كان في التكلم.

على الأول: ثم استأنف الكلام، فيقع الأول لعدم توقف أول الكلام على آخره وإن وجد المغيّر لفوات شرط التوقف، وهو الاتصال في الكلام، ولما وقع الأول لم يبق المحل لما بعده؛ إذ المرأة غير مدخولة، فيلغو ما بعده ضرورةً كما إذا وجد السكوت حقيقة. هذا إذا أخّر الشرط، ولو قدّم الشرط بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق، تعلّق الأول بالشرط ووقع الثاني في الحال لبقاء المحل؛ إذ الأول تعلق بالشرط، والمعلّق لا ينزل في المحل، ولغا الثالث لعدم المحل. وفائدة تعلق الأول بالشرط أنه إذا نكحها ثانياً ووجد الشرط يقع الطلاق حسب التعليق السابق، فإن قيل: إذا قلتم بالتراخي في التكلم حكماً انقطع الكلام الأول عن الثاني كأنه سكت حقيقة ثم استأنف، فعلى هذا صار قوله: "ثم طالق" =

إنه يقع الثلاث إذا دخلت الدار، بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة رحمه الله؛ **لأنه** لما كان إبطال الأول وإقامة الثاني مقامه كان من قضية اتصال الثاني بالشرط **بلا واسطة** لكن بشرط **إبطال الأول**، وليس في وسعه **ذلك**، وفي وسعه إفراد الثاني بالشرط ليتصل به **بغير واسطة فيصير** بمنزلة **الحلف بيمينين، فيثبت ما في وسعه.**

["لكن" وحكمها]

وأما "لكن" فللاستدراك **بعد النفي**، تقول: **ما جاءني زيد** ....

= زيداً إذ هو لم يكن مقصوداً لنا، وإنما المقصود إثبات المجيء لعمرو، فزيد يحتمل مجيئه وعدمه، لا أن مجيء زيد باطل وخطأ في الواقع، وهذا معنى الغلط وتداركه، هذا هو مذهب المحققين، وقيل: معنى الإعراض الرجوع عن الأول وإبطاله. ف: واعلم أن الإعراض عما قبله إنما يصح إذا كان ما قبله صالحاً للإعراض كما في الأخبار، فإن كان لا يحتمل ذلك كما في الإنشاءات فتصير كلمة "بل" للعطف المحض، فتعمل في إثبات الثاني مضموماً إلى الأول على سبيل الجمع دون الترتيب ولذا قالوا إلخ. إنه يقع الثلاث إلخ: لأن قوله "إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة" إنشاء لا يحتمل الرجوع عنه بكلمة بل، فيقع ما قبل "بل" وما بعدها على سبيل الجمع عند وجود الشرط بغير ترتيب، وإنما قيد بقوله "قبل الدخول بها" ليصح الفرق الذي بيّنه بقوله: بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة رحمه الله حيث لا يقع إلا واحدة فيما إذا قال لها: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثنتين؛ لأن قوله "وثنتين" معطوف على قوله "فأنت طالق واحدة"، فيتعلق بالشرط بواسطة، والأول بغير واسطة، والواسطة يتقدم على ما هو واسطة له فعند وجود الشرط ينزل على الترتيب، فيقع الأول أولاً، فإذا وقع لم يبق المحل للأخريين؛ لأنها غير موطوءة. نعم لو كان موطوءة لوقع الكل، وأما عندهما فيقع الكل لاشتراكهما في الشرط، وقد مرّ تشريحه فتذكر.
لأنه: دليل على وقوع الثلاث. بلا واسطة: لإبطال المعطوف عليه وإقامة المعطوف مقامه ولذا قال: لكن بشرط إلخ. إبطال الأول: إذ لو لم يبطل الأول وهو المعطوف عليه لاتصل الثاني أي المعطوف بالشرط بواسطة. ذلك: الإبطال؛ لأنه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم. بغير واسطة: فيجعل كأن الشرط ثبت هنا مذكوراً؛ لا أنه حذف اختصاراً، فيتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة. الحلف بيمينين: بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة، ثم قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثنتين، فإذا دخلت مرة واحدة يقع الثلاث. ما في وسعه: وهو إفراد الثاني بالشرط، ولا يثبت ما ليس في وسعه وهو إبطال الأول، فيقع الثلاث كما قررنا لك.
بعد النفي: أي لتدفع توهم نشأ من الكلام السابق المنفي، ما جاءني زيد، فتوهم أن عمراً لم يجئ أيضاً لمناسبة =

لكن عمرًا، غير أن العطف به إنما يستقيم عند اتساق الكلام، فإذا اتسق الكلام أي لفظ لكن **كالمقرّ له بالعبد: ما كان لي قط لكنه لفلان آخر، تعلق النفي بالإثبات حتى استحقه الثاني، وإلا فهو مستأنف كالمزوجة بمائة تقول: لا أجيزه لكن أجيزه بمائة** بالكلام أو النكاح على صيغة الفاعل أو المتكلم أي النكاح **وخمسين، فإنه ينفسخ العقد؛** عقد الفضولي **لأنه نفي فعل وإثباته بعينه، فلم يتسق الكلام.**

= بينهما، فاستدركت بقولك: لكن عمرًا، أو قصد الاستدراك بعد النفي في عطف المفرد على المفرد، وإن كان في الكلام جملتان مختلفتان بالإثبات والنفي جاز الاستدراك بـ"لكن" في الإيجاب والنفي كليهما مثل بل، وهي وإن كانت مخففة فهي عاطفة، وإن كانت مشددة فهي مشبهة بالفعل مشاركة للعاطفة في الاستدراك.

اتساق الكلام: والمراد بالاتساق أن يصح ما بعد "لكن" تداركًا لما قبلها، بأن يكون الكلام متصلاً بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف، وأن يكون النفي راجعًا إلى شيء، والإثبات إلى شيء آخر ليمكن الجمع بينهما، ولا يناقض آخر الكلام أوله، فإن فات أحد الشرطين لا يحصل الاتساق، فلا يصح الاستدراك، فحينئذ يكون الكلام مستأنفًا مبتدأ لا معطوفًا. **كالمقرّ له:** أي كاتساق كلام المقر له، وصورة المسألة أن رجلاً في يده عبد فأقر بالعبد أي بذلك العبد أنه لفلان، فقال المقر له: ما كان لي قط، **لكنه لفلان آخر**، فإذا وصل قوله "لفلان آخر" بقوله "ما كان لي قط" **تعلق النفي**، وهو قوله "ما كان لي قط" بالإثبات المذكور بعد لكن، وهو قوله "لفلان آخر"، فقد حصل الاتساق بالمعنيين، أما بالاتصال فلأن قوله "لكنه لفلان آخر" صدر متصلاً بقوله "ما كان لي قط" نعم لو لم يصدر متصلاً لاحتمل أن يكون قوله "ما كان لي" نفيًا عن نفسه أصلاً وردًا للإقرار، فلما اتصل به "لكنه لفلان آخر" فعلم أنه أراد التحويل من نفسه إلى رجل آخر.

استحقه إلخ: وأما باعتبار كون النفي راجعًا إلى شيء، والإثبات إلى شيء آخر فهو ظاهر؛ لأنه نفى الملك عن نفسه، وأثبته لغيره حيث قال: لكنه لفلان آخر. **وإلا:** أي وإن لم يوجد الاتساق لفوت أحد المعنيين.

كالمزوجة بمائة: أي ككلام العاقلة التي زوّجها الفضولي من رجل على أن يكون المهر مائة، فهي بعد الخبر. **فلم يتسق الكلام** لفوات أحد المعنيين، وهو كون النفي راجعًا إلى شيء، والإثبات إلى شيء آخر؛ لأنها لما قالت: لا أجيزه، فقد نفت النكاح عن أصله حتى لم يبق له وجه صحة أصلاً، ثم لما قالت بعده: لكن أجيزه بمائة وخمسين، لزم أن يكون إثبات ذلك الفعل المنفي بعينه، والمهر في النكاح تابع لا اعتبار له، فيتناقض أول الكلام بآخره، فحملناه على ابتداء الكلام، فيكون "لكن" للاستئناف لا للعطف، وإنما يكون الكلام متسقًا لو قالت: لا أجيزه بمائة ولكن أجيزه بمائة وخمسين، ليكون التدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح، فيكون النفي راجعًا إلى قيد المائة، والإثبات إلى قيد المائة والخمسين؛ لما تقرر عندهم من أن النفي في الكلام المقيد يرجع إلى =

وقد تستعار هذه الكلمة للعموم، فتوجب عموم الإفراد في موضع النفي، وعموم
وتوجب
الاجتماع في موضع الإباحة. ولهذا لو حلف: لايكلّم فلاناً أو فلاناً، يحنث إذا كلّم
أحدهما. ولو قال: لايكلّم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً، كان له أن يكلّمهما جميعاً.
وقد تجعل بمعنى حتى، في نحو قوله: والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار،...
كلمة "أو"

— فمن حيث أنه إنشاء، وذلك في موضع التهمة يشترط له صلاحية المحل؛ لأن إنشاء العتق إنما يكون في موضع صالح له فإن مات أحد العبدين قبل التعيين وقال: كان هذا مرادي لم يقبل قوله لفوات محل إنشاء العتق؛ فإن التهمة يعين الحي للعتق لا محالة، ومن حيث إنه بيان للمحو السابق يجبر عليه من جهة القاضي، وفي موضع يعدم التهمة يقبل قوله حتى إن بين عبداً قيمته أكثر من ثلث ماله في مرض الموت، يصحّ بيانه لعدم التهمة واعتبار الجانب الخبرية في هذا الموضع. للعموم: في موضع النفي وموضع الإباحة، وتكون حينئذ بمعنى الواو، ووجه الاستعارة أن الواو تدلّ على إثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما كذلك، أو لكن على انفراد كل منهما عن الآخر، فإذا تعذر الانفراد تستعمل في معنى الواو لاشتراكهما في أمر واحد.

في موضع النفي: لأنها لما كانت لنفي أحد المذكورين لا على التعيين يصدق الكلام عند انتفاء جميع الأفراد إن كان نحواً، وإن كان نفياً كان من ضرورة الانتهاء عن أحد المذكورين لا على التعيين وجوب الانتهاء عنهما جميعاً، فأوجبت العموم على وجه الإفراد لا العموم على وجه الاجتماع؛ إذ الإفراد أقرب إلى حقيقة تلك الكلمة، والاجتماع أبعد كل البعد، فوجب القول به رعاية للحقيقة بقدر الإمكان.

عموم الاجتماع: لأن رفع المانع في شيء غير معين لايتصوّر العمل، فثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل، فتكون "أو" بمعنى الواو. ولهذا: أي لأنها توجب عموم الإفراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الإباحة. لايكلّم فلاناً الخ: هذا نظير موضع النفي، وذلك لأن "أو" وقعت في موضع النفي، فيوجب الإفراد، فصارت بمنزلة واو العطف، فيعمّ الحنث عليه إلا كفارة يمين واحدة؛ لأن تعدد الحنث والكفارة بتعدد هتك حرمة اسم الله، ولم يوجد إلا مرة واحدة. نعم لو كانت عين الواو لصارت بمنزلة اليمينين، فتعدّد الحنث والكفارة. لايكلّم أحداً الخ: هذا نظير موضع الإباحة، فأو واقعة في موضع الإباحة؛ لأن الاستثناء من الحظر إباحة، فصارت بمعنى الواو فأوجبت عموم الاجتماع.

جميعاً: لأنه لو تكلّم بالواو جاز له التكلّم بهما، فكذا في "أو". بمعنى حتى: مجازاً كما تجعل بمعنى الواو، وإن كان الأصل فيها أن تكون العطف، وذلك في موضع لايستقيم فيه العطف لاختلاف الكلام بأن يكون أحدهما اسماً والآخر فعلاً، أو يكون أحدهما ماضياً والآخر مضارعاً، ومع ذلك يحتمل الغاية بأن يكون أول الكلام ممتداً عسى ما بعد "أو" أن يكون غاية له، فحينئذ تستعار بمعنى حتى. هذه الدار الأخرى، فإن أو في هذا المثال بمعنى حتى،

حتى تصيح، إنه يحنث إن أقلع قبل الغاية، واستعير للمجازاة بمعنى لام كي، في قوله: إن لم آتك غداً حتى تغدّيني، حتى إذا أتاه فلم يغدّه لم يحنث؛ لأن الإحسان لا يصلح منهياً للإتيان بل هو سبب له، فإن كان الفعلان من واحد كقوله: إن لم آتك حتى أتغدّى عندك، تعلّق البرّ بهما؛ لأن فعله لا يصلح جزاءً لفعله، فحمل على العطف بحرف الفاء؛ لأن الغاية تجانس التعقيب.

(أي امتنع عن الضرب) (وهو تسببه للمخاطب إياه)

حتى تصيح: أنت، فهذا مثال للغاية؛ لأن صدر الكلام أي ما قبل "حتى" وهو ضرب المخاطب أمر ممتدّ والآخر أي ما بعد "حتى" وهو الصياح يصلح انتهاءً له، فيحمل الرحمة أو لحدوث الظرف من أحد أنه مفعول. قبل الغاية: وهي الصياح، وكذا يحنث إن لم يضربه أصلاً. نعم لو ضربه إلى الصباح لوجود الشرط لا يحنث.
حتى تغدّيني: فهنا "حتى" لا تصلح للغاية، فتكون بمعنى لام كي أي لم آتك لكي تغدّيني. لم يحنث: لأنه أتاه للتغدية، وهي فعل المخاطب لا اختيار للمتكلم فيه، وأما قلنا: لا يصلح للغاية؛ لأن صدر الكلام وهو الإتيان وإن صلح للامتداد بحدوث الأمثال، لكن آخره وهو التغدية لا يصلح انتهاءً له.
سبب له: أي للإتيان وداع لزيادة الإتيان، فإذا كان سبباً له صار "حتى" بمعنى لام كي معيّنة للسببية والمجازاة؛ لأن جزاء الشيء وسببه يكون مقصوداً منه بمنزلة الغاية من المغيا، والسببية والمجازاة إنما يتحقق إذا كان الفعلان من فاعلين؛ لأن فعله لا يصلح جزاء لفعله في الأغلب. الفعلان: أحدهما قبل "حتى" والآخر بعدها من شخص.
كقوله: إن لم آتك إلخ: فعبدي حر، فالتغدية في هذا المثال كما كان لا يصلح انتهاءً لصدر الكلام كذا لا يصلح السببية، فإن الإتيان على الغير ليس سبباً لتغدّي الآتي عنده لعدم كون الإتيان مفضياً إليه، فتعيّن أن تحمل مستعارة للعطف، فكأنه قال: إن لم آتك فلم أتغدّ عندك فعبدي حر.
بهما: أي بالإتيان والتغدية عنده غير متراخ، فإن لم يأت، أو أتاه ولم يتغدّ، أو أتاه وتغدّى متراخياً عن الإتيان، يحنث في كل صورة، وإنما جعلنا "حتى" بمعنى الفاء؛ لأنها أقرب في الاستعارة، فإذا جعلت بمعنى الفاء يحتمل التراخي، وقال بعضهم: هي بمعنى الواو؛ لأن المجوّز للاستعارة الاتصال، وهو في الواو أكثر، ولكن الأول أوجه، وإليه ذهب المصنف كما سيأتي.
جزاءً لفعله: دليل على كون "حتى" بمعنى العطف وقد مرّ تقريره آنفاً، وقد اعترض عليه بأن بعض أفعال الشخص قد يصلح سبباً للبعض ومفضياً إليه، كما في قولنا: أسلمت كي أدخل الجنة، وتعلّمت كي أنجو، اللهم إلا أن يقال: هذا قليل جداً، والأوجه أن يقال: إن هذا في ما نحن فيه لا يوجد، وإنما الكلام في هذا لا في جميع الأفعال، فإذا لم يصلح للجزاء يحمل على العطف بحرف الفاء.
الغاية تجانس التعقيب: هذا هو وجه جعل حتى بمعنى الفاء؛ لأن في الفاء معنى الغاية، فهما متجانسان حيث يكون ما بعد "حتى" غاية لما قبلها، ويتأخر في الوجود عنه كذلك ما بعد الفاء متأخر عما هو قبلها بخلاف الواو. قيل: لا بد أن يكون أتغدّى بإسقاط الألف ليكون مجزوماً معطوفاً على "آتك". وقيل: لا بأس به؛ لأن الاستعارة إنما هي في المعنى لا في الإعراب، فتأمل. ولما فرغ من الحروف العاطفة شرع في الجارة.

[حروف الجر]

ومن ذلك حروف الجر.

[الباء وحكمها]

فالباء للإلصاق، ولهذا قلنا في قوله: "إن أخبرتني بقدوم فلان": إنه يقع على الصدق.

["على" وحكمها]

و"على" للإلزام، في قوله: عليّ ألف، وتستعمل للشرط، قال الله تعالى: ﴿يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً﴾، ....

حروف الجر: وإنما تسمى بها؛ لأنها تجر معنى الفعل إلى الاسم، نحو مررت بزيد، أو اسماً إلى اسم، نحو المال لزيد. للإلصاق: فما دخل عليه الباء فهو الملصق به، والطرف الآخر هو الملصق، ومعناه: أي لا أصل لها إلا الإلصاق وهو يقتضي الملصق والملصق به. على الصدق: أي على الخبر المطابق للواقع؛ وذلك لأن معنى قوله: إن أخبرتني بقدوم فلان، إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقدوم فلان، ولا يتصور إلصاقه بقدوم فلان إلا إذا وقع قدوم فلان، فإن أخبر خبراً صادقاً بقدومه يحنث ويعتق عبده، وإن أخبر كاذباً فلا، بخلاف ما إذا قال: إن أخبرتني أن فلاناً قد قدم، حيث يحنث ويجازى صادقاً كان ذلك أو كاذباً.

علي ألف: لأن "على" وضعت للاستعلاء، والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح، وقد يكون حكماً بأن يلزم على ذمته شيء كما في هذا القول، فقوله "علي ألف" محمول بقرينة الدين لوجود الاستعلاء في الذمة؛ لأن الدين يعلوه ويركبه، فيجب عليه الألف. للشرط: باعتبار أن الجزاء يتعلق بالشرط، فيكون لازماً عند وجوده، فيكون ما بعدها شرطاً لما قبلها، وهذا الاستعمال بمنزلة الحقيقة؛ لأنه أقرب من معنى الباء، كأنه أحد نوعي الحقيقة، ولهذا قال: تستعمل، ولم يقل: مستعار. على أن لا يشركن بالله: أي بشرط عدم الإشراك بالله، هذا ما ذهب إليه الفقهاء، والمذكور في كتب النحاة أن "على" صلة المبايعة، يقال: بايعه على كذا، إلا أنها مؤدية إلى معنى الشرط؛ إذ المبايعة مؤكدة كالشرط، ولكن الفقهاء توسعوا فيه حتى قالوا: إنها بمعنى الشرط.

فقوله: إن صمتُ الدهرَ وقع على الأبد، وفي الدهر على الساعة، وتستعار للمقارنة في نحو قوله: أنتِ طالق في دخولك الدار.

[حروف الشرط]

["إن" و"إذا" وحكمهما]

ومن ذلك حروف الشرط، وحرف "إن" هو الأصل في هذا الباب. و"إذا" يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله........

على الأبد: حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر، فلو لم يصم جميع العمر لا يعتق عبده، ولا يحنث. وقوله إن صمت في الدهر: فيبدأ جزء واقع على الساعة، حتى لو نوى الصوم إلى الليل ثم أفطر بعد ساعة، حنث ويعتق عبده لوجود الصوم في جزء من الدهر.

في دخولك الدار: أي حال مقارنتك الدخول، فلا تطلق قبل الدخول. ووجه الاستعارة أن كلمة "في" حقيقة في الظرفية، وهو لا يصلح ظرفاً للطلاق؛ لأنه عرض غير قار، فإذا تعذر العمل بحقيقة "في" يجعل مستعاراً لمعنى المقارنة، ووجه الاستعارة أن الظرفية متضمنة للمقارنة؛ لأن الظرف يقارن المظروف، فتحققت المناسبة. ولما فرغ من بحث الحروف الجارة شرع في كلمات الشرط، فقال: ومن ذلك: أي من باب حروف المعاني.

حروف الشرط: أي كلمات الشرط، وتسميتها بالحروف تغليب أو تشبيهاً لها بالحروف في عدم إفادتها معانيها بغير إضافة اسم آخر إليها، كما أن الحروف لا تفيد بغير الانضمام. هذا الباب: أي في باب الشرط؛ لأنه مختص بمعنى الشرط ليس له معنى آخر سواه، بخلاف غيره، فإن له معان أخر أيضاً، فهو يربط إحدى الجملتين بالأخرى، ويسمى الأولى شرطاً والثانية جزاء، ويدخل على أمر معلوم متردد بين أن يكون وبين أن لا يكون، فلا يدخل على ما لا يتحقق وجوده ولا على ما هو كائن لا محالة، فلذا لا يدخل على الاسم؛ لأن معنى الخطر (أي التردد بين الوجود والعدم) لا يتحقق في الأسماء، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة:٦)، ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ﴾ (النساء:١٢٨) من قبيل الإضمار على شريطة التفسير، ومن اشتغال وتنازع.

و"إذا" يصلح إلخ: أي كلمة "إذا" مشتركة بين الوقت والشرط، وإذا تستعمل في الشرط لا يلاحظ فيها معنى عموم الأوقات والأحوال، بل تجرد عن معنى الوقت أصلاً، ويكون استعمالها كاستعمال كلمة "إن" من جعل الأول سبباً والثاني مسبباً، ومن جزم الفعل في بعدها ودخول الفاء في جزائها، كما قال الشاعر: =

["متى" وحكمها]

وعند البصريين وهو قولهما: هي للوقت، ويجازى بها من غير سقوط الوقت عنها

بمثل معنى جازمة

مثل "متى"، فإنها للوقت لايسقط عنها بحال، والمجازات بها لازمة في غير موضوع

كلمة من موضوعة معنى الوقت للظرفية

الاستفهام، وبـ إذا غير لازمة بل هي في حيز الجواز.

["من" و"ما" و"كل" و"كلما"]

ومن وما وكل وكلما تدخل في هذا الباب، ....

— واستغن ما أغناك ربك بالغنى وإذا تصبك خصاصة فتحمل

أي إن تصبك خصاصة. وإذا استعملت في معنى الوقت تجرّد عن معنى الشرط ولايجزم المضارع ولايدخل الفاء فيما بعدها، كما قال الشاعر:

وإذا تكون كريهة أدعى لها وإذا يحاسُ الحيس يدعى جندب

هذا ما ذهب إليه الكوفيون وأبو حنيفة ﷺ. وهو قولهما: أي كلمة إذا موضوعة. ويجازى بها: أي يستعمل استعمال كلمات المجازات، أي الشرط مجازاً.

غير موضع الاستفهام: فإن في موضع الاستفهام يسقط عن "متى" معنى المجازات كما في قوله: متى تذهب، فإذا لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازات لها فالأولى أن لايسقط ذلك المعنى عن إذا؛ لأن المجازات لها غير لازمة، وإليه أشار بقوله في حيز الجواز: فإن قلت حينئذ لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن معنى الوقت حقيقةٌ لها، ومعنى الشرط مجازٌ، وكلاهما مرادان في الاستعمال كما قلتم. قلت: لا يلزم الجمع في المراد؛ لأنها لم تستعمل إلا في معنى الوقت الذي هو معنى حقيقيّ لها، ومعنى الشرط إنما لزم تضمُّناً من غير قصد وإرادة كالابتداء يتضمّن معنى الشرط بلا قصد. ويظهر ثمرة الخلاف في قول من قال لامرأته: إذا لم أطلّقك فأنت طالق، حيث لايقع الطلاق عنده ما لم يمت أحدهما؛ لأن "إذا" هنا للشرط فسقط منها معنى الوقت، فهو علّق الطلاق بعدم الطلاق في حياتها لإمكان الطلاق، فإذا مات أحدهما عدم الطلاق لعدم المحلّ أو لعدم من يوقع الطلاق، فإذا تحقّق الشرط وقع الطلاق للعلّق في حال صحة التعليق، وعندهما يقع الطلاق إذا فرغ من كلامه؛ لأن "إذا" يسقط عنه معنى الوقت، فصار المعنى في زمان لم أطلّقك فأنت طالق، فإذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لم يطلّقها فيه، فيقع الطلاق في الحال لوجود الشرط كما في متى.

في هذا الباب: أي في باب الشرط، فمن للذوات من يعقل كما في قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً﴾ (النحل:٩٧)، —

يقول الأحقر الفقير أبو محمد عبد الحق بن محمد أمير بن خواجه شمس الدين المعروف بـ ... محمد بن نور الدين أحمد بن جعفر بن خواجه سالم بن مظفر الدين أحمد بن شاه محمد (قدّس سرّه العزيز) التبريزي ثم الملتاني* ثم الدهلوي: قد فرغتُ من تسويد شرح الحسامي المسمّى بالنامي – اللهمّ اجعله مقبولاً عندك بالنبيّ السامي – صبيحة يوم الخميس الخامس من الربيع الأول سنة ألف ومائتين وست وتسعين من هجرة إمام المرسلين ﷺ في الدهلي شاه جهان آباد التي قد كانت دار السلطنة للهند – صانها الله عن الشر والفساد – حين كنت ابن ثلاثين سنة. اللهم وفّقنا لما تحب وترضى، واجعل هذا الشرح مقبولاً عندك وذخيرةً لي في العقبى، وانفع به عبادك الطلباء والعلماء بجاه نبيّك المصطفى، وبحرمة حبيبك المرتضى. صلوات الله وسلامه عليه وعلى عباده الذين اصطفى.

---

* الملتاني: انتقل خواجة سالم من تبريز إلى الهند، وسكن في ملتان عهد اورنكزيب عالمكير سلطان الهند، وكان السلطان يعظّم شأنه، ويستصحبه، فطلبه لديه في الدهلي وأكرمه.

فهرس المحتويات

الموضوعات	الصفحات

من منشورات مكتبة البشرى

المطبوعة

ملونة مجلدة

- الصحيح لمسلم (٧ مجلدات)
- الموطأ للإمام محمد (مجلدين)
- الهداية (٨ مجلدات)
- مشكاة المصابيح (٤ مجلدات)
- التبيان في علوم القرآن
- تفسير البيضاوي
- شرح العقائد
- تيسير مصطلح الحديث
- تفسير الجلالين (٣ مجلدات)
- المسند للإمام الأعظم
- مختصر المعاني (مجلدين)
- الحسامي
- الهدية السعيدية
- نور الأنوار (مجلدين)
- القطبي
- كنز الدقائق (٣ مجلدات)
- أصول الشاشي
- نفحة العرب
- شرح التهذيب
- مختصر القدوري
- تعريب علم الصيغة

نور الإيضاح
البلاغة الواضحة

ملونة كرتون مقوى

شرح عقود رسم المفتي	السراجي
متن العقيدة الطحاوية	الفوز الكبير
المرقاة	تلخيص المفتاح
زاد الطالبين	دروس البلاغة
عوامل النحو	الكافية
هداية النحو	تعليم المتعلم
إيساغوجي	مبادئ الأصول
شرح مائة عامل	مبادئ الفلسفة

هداية النحو (مع الخلاصة والتمارين)
متن الكافي مع مختصر الشافي

ستطبع قريبا بعون الله تعالى

ملونة مجلدة/ كرتون مقوى

الموطأ للإمام مالك	الجامع للترمذي
ديوان الحماسة	ديوان المتنبي
التوضيح والتلويح	المعلقات السبع
شرح الجامي	المقامات الحريرية

Books in English

Tafsir-e-Uthmani (Vol. 1, 2, 3)
Lisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)
Key Lisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)
Al-Hizb-ul-Azam (Large) (H. Binding)
Al-Hizb-ul-Azam (Small) (Card Cover)
Secret of Salah

Other Languages

Riyad Us Saliheen (Spanish) (H. Binding)
Fazail-e-Aamal (German)

To be published Shortly Insha Allah

Al-Hizb-ul-Azam (French) (Coloured)

مطبوعات مکتبۃ البشریٰ

طبع شدہ

رنگین مجلد

- تفسیر عثمانی (۲ جلد)
- خطبات الاحکام لجمعات العام
- حصن حصین
- الحزب الاعظم (مہینے کی ترتیب پر مکمل)
- الحزب الاعظم (ہفتے کی ترتیب پر مکمل)
- لسان القرآن (اول)
- لسان القرآن (دوم)
- لسان القرآن (سوم)
- خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی
- تعلیم الاسلام (مکمل)
- بہشتی زیور (تین حصے)

- مفتاح لسان القرآن (سوم)
- عربی زبان کا آسان قاعدہ
- فارسی زبان کا آسان قاعدہ
- علم الصرف (اولین)
- علم الصرف (آخرین)
- عربی صفوۃ المصادر
- جوامع الکلم مع چہل ادعیہ مسنونہ
- عربی کا معلم (اول)
- عربی کا معلم (دوم)
- عربی کا معلم (سوم)
- نام حق

- تاریخ اسلام
- بہشتی گوہر
- فوائد مکیہ
- علم النحو
- جمال القرآن
- تسہیل المبتدی
- تعلیم العقائد
- سیر الصحابیات
- کریما
- پند نامہ
- آسان اصول فقہ

کارڈ کور / مجلد

- اکرام مسلم
- مفتاح لسان القرآن (اول)
- مفتاح لسان القرآن (دوم)
- مفتاح لسان القرآن (سوم)
- فضائل اعمال
- منتخب احادیث

رنگین کارڈ کور

- حیاۃ المسلمین
- تعلیم الدین
- خیر الاصول فی حدیث الرسول
- الحجامۃ (پچھنا لگانا) (جدید ایڈیشن)
- الحزب الاعظم (مہینے کی ترتیب پر) (جیبی)
- الحزب الاعظم (ہفتے کی ترتیب پر) (جیبی)
- مفتاح لسان القرآن (اول)
- مفتاح لسان القرآن (دوم)
- آداب المعاشرت
- زاد السعید
- جزاء الاعمال
- روضۃ الادب
- فضائل حج
- معین الفلسفہ
- معین الاصول
- تیسیر المنطق

زیر طبع

- عربی کا معلم (چہارم)
- صرف میر
- تیسیر الابواب
- مطلع البیان
- نحو میر